

बम्भो मयकमुक्खिदुठ बहिंसा छबमो लबो ।
 बबावित्त मममति बरु बम्भ सबा मबो ॥

“बहिंसा छबम लप रूप जो बर्म है ॥ वह उत्तुप्प मयक है बिछरा
 बर्म म सबा मम है छलकी बेचना भी ममस्कार करते है ।

—(बमबेजालिक सूत्र)



जिह्वा तपु के बटो- ब्रह्मा का पाला करने हुए भी पार-
 नेत्र के चहल-भे राग लिये और तम के मृदु तत्वों को मानव-
 जीवन में प्रतिष्ठित करने के लिए गता प्रथम विद्या, इन

स्व० जैनाचार्य श्री विजयवल्लभ सूरि

की

पावन स्मृति में

भूमिका

अस्तुत पुस्तक का नाम इसमें इसी नाम से मुद्रित एक लेख के आधार पर रखा गया है और यह सार्थक है। पश्चिम गुजरातवासी के लेखन की यह विशेषता है कि वे किसी भी विषय का ऊपर-ऊपर से निरूपण नहीं करते परन्तु प्रतिपाद्य विषय के द्वार की पकड़कर ही उसका निरूपण करते हैं। इसीसे इस पुस्तक में किया गया संस्कृति बर्म दर्शन जैनबर्म जैनदर्शन जैनवाचार जैसे विषयों का प्रतिपादन उछ उछ विषय के द्वार का ही विशेषण स्पष्ट रहता है। बर्म शास्त्र के बाह्य स्वरूप की ही सामान्यतः सब बातें हैं क्योंकि वह बर्मबहुजी से देखा जा सकता है परन्तु उसके पीछे छिपे स्वरूप का है। इसी जानकारी कम लोगों की होती है। इस पुस्तक में जैन बर्म के स्वरूप की परम्परा की जगहा उसके द्वार की ही विशेष रूप से जानकारी अस्तुत की गई है। इससे इस पुस्तक में जैनबर्म के बारे में उनके अनुयायियों को भी बहुत-बहुत नया जानने की विशेषता और उनके बहुत-से सन नूत होने। जैसे-उसे के लिए तो यह पुस्तक जैनबर्म-परिचय के लिए रोचक होती है। इसमें संशेद नहीं।

पश्चिमवासी के लेखन की दूसरी विशेषता यह है कि वे इतिहास पर तुलना को महत्व का स्थान देते हैं। धार्मिक समझे जानेवाले लोग अपने बर्म की बिना पहली जानकारी के ही कहते हैं कि हमारा ही बर्म सबसे प्राचीन और श्रेष्ठ है। परन्तु पश्चिमवासी इतिहास और तुलना द्वारा धार्मिक समझे जानेवाले लोगों की ऐसी समझ को सशोषित कर निर्मक बनाने का प्रयत्न करते हैं। इससे बर्म-निष्ठ में जति जाने के बरके वह बाधक बनती है और सत्य स्वरूप की उपलब्धि के परिणामस्वरूप उसकी निष्ठ अधिक मुबुद बनती है। पश्चिमवासी की निरूपण-प्रवृत्ति से पाठक में विवेकबुद्धि जागृत होती है और कई मामलों की का शरीरकण करके ईश्वर-प्राप्ति का विवेक करने में वह स्वयं समर्थ बनता है। इस प्रकार पाठक की भ्रमों को वे हलचोर कर एक बार तो सत्य की भूमिप्राप्ति की दिशा देते

हैं, परन्तु वैसा करने के पीछे उनका उद्देश्य पाठक को श्रद्धाहीन बनाने का नहीं, बल्कि उसकी श्रद्धा के मूल को दृढ़ करने का है। पाठक सही अर्थ में श्रद्धालु बनता है और उसका कदाग्रह दूर होता है।

पण्डितजी के लेखन की इन दो विशेषताओं के मूल में उनका विशाल पठन-पाठन तो है ही, परन्तु उसके अनिरिक्त स्वतन्त्र चिन्तन-मनन करके उन्होंने जो एक विशिष्ट वृत्ति साधी है, वह भी है। वह वृत्ति यानी धर्मों एवं दर्शनों में चाह भेद दिखाई देता हो, परन्तु उस भेद में रहें हुए अभेद को ढूँढ़कर उन सबका समन्वय करने की वृत्ति। इस समन्वय-भावना के कारण, वे भले ही जैन हैं और जैनधर्म के अभ्यासी के तौर पर उन्होंने श्यांति भी प्राप्त की हो, परन्तु उनके लेखों में सर्वत्र समभाव दृष्टि-गोचर होता है। धर्म जैसे नाजुक विषय में समभावपूर्वक लिखना अत्यन्त कठिन कार्य है, फिर भी उन्होंने जैनधर्म के ह्रास का जो निरूपण इस पुस्तक में किया है वह एक तटस्थ विद्वान को शोभा देन वाला है। इसमें जैनधर्म के किसी भक्त के द्वारा की गई अनिरजना नहीं है, तो उसके विरोधी के द्वारा किया गया दोषदर्शन भी नहीं है, परन्तु एक विवेचक द्वारा किया गया जैनधर्म के प्राण का निरूपण है।

जैनधर्म का प्रारम्भ किसी एक पुरुष के नाम में, शैव, वैष्णव आदि की भाँति, नहीं हुआ, परन्तु वह जिन अर्थों राग-द्वेष के विजेताओं द्वारा आचरित और उपदिष्ट धर्म का नाम है। अब जैनधर्म का प्रारम्भ किसी एक व्यक्ति ने किया है अथवा किसी एक व्यक्ति ही को उसमें देव के रूप में स्थान है, ऐसी बात नहीं, परन्तु जो कोई राग-द्वेष का विजेता हो वह जिन है और उसका धर्म जैनधर्म है। ऐसे जैनधर्म के अनुयायी जैन कहलाते हैं। उन्होंने कालक्रम से जिनमें राग-द्वेष की विजय देखी, उन्हें अपने इष्टदेव के रूप में स्वीकार किया और वैसे विशिष्ट देवों को 'तीर्थंकर' का नाम दिया। वैसे तीर्थंकरों की संख्या उनके मत से बहुत बढ़ी है, परन्तु इस कालमें—इस युग में—विशेषतः ऋषभदेव से लेकर वर्तमान तक के २४ तीर्थंकर प्रसिद्ध हैं। हमारे धर्मों की तरह वे ईश्वर के अवतार नहीं हैं अथवा अनादिसिद्ध ईश्वर भी नहीं हैं, परन्तु सामान्य मनुष्य के

रूप में प्रथम तरह पूर्ण मन्दार के बाग़ों और उन बाग़ों में विशेष प्रकार की साधना करने तीर्थंकर पर शान्त बन गये हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि तीर्थंकर इस मनुष्य में बसे ही गए हैं और उनका मन्त्र है कि यदि वे ही उनकी तरह प्रयत्न करें तो वह तीर्थंकर पर प्राप्त कर सकेंगे हैं। मानव प्राणि में ऐसे आत्मविप्लव की प्रतीति करने वाले तीर्थंकर हैं। मनुष्य बाग़ों में मनुष्य से विभिन्न प्राणि व देख पड़ता शान्त बनने हैं पर जीवपक्ष में मनुष्य ऐसी एक शान्त बनने हैं, जिसमें वे ही उनकी पूजा करते हैं—

बामो मंगलमुत्तिहन् अहिंसा संजमो तयो ।

देवा वि तं नमस्तेति अस्त बामो तया मयो ॥

मनुष्य प्राणि के पर की उद्वेगता का बचन महाभारत में आता है
 'न कानुबन्धु ध्येतरं हि किञ्चिन्' (शांतिपर्व २९-२)
 —मनुष्य की अपेक्षा कोई पेट नहीं है।

मनुष्य की ऐसी प्रकृति करने में जीव तीर्थंकरों का हिस्सा बन गयी है। अतः तीर्थंकरों का प्रभाव न था तब तक मनुष्य प्राणि देवा की पूजा-प्रतिष्ठा कार्य करते गये और अतः हिन्दु-धर्म के अनुष्ठान द्वारा उन्हें प्रसन्न कर इसके में सम्पत्ति आगते रहे। तीर्थंकरों ने मानव की इन बीमता को हटाकर मनुष्य का आत्म मनुष्य के हाथों में लीरा। अतः आत्मिक मान्यता में नव-आत्मिक आत्मा मनुष्य अपनी सामर्थ्य पहुँचाने लगा और उनमें मनुष्य प्राणि देवों की उपासना का परिणाम लिया। इसी परिणाम यह हुआ कि वैदिक आर्थों में भी राज और राज्य जीव मनुष्यों की पूजा होने लगी फिर उनके ही वाक्यम में उनकी अक्षता ही पुनः बना दिया हो। परन्तु मूल बात इसकी ता यह है कि देवों की अपेक्षा भी मनुष्य महान है, यह वाक्य तीर्थंकरों ने ही आर्थों को दिया है।

तीर्थंकरों द्वारा प्रकटित धर्म का स्वरूप क्या है? उसका हार क्या है?

—यह एक सत्य में रहता हो तो नहने कि यह 'अहिंसा' है। आचार में अहिंसा के दो रूप हैं समय और तप। समय में तप अहिंसा तपोव्य आता है—राजीव का मन का और बाकी का। समय के कारण यह नये सम्पत्ति में रहता नहीं और तप के द्वारा यह पुराने अहिंसा सम्पत्ति अहिंसा

पाया जाता है। चार्वाक केवल अजीव को पाँच भूतत्व मानते थे और उपनिषद् के ऋषि केवल जीव अर्थात् आत्मा-पुरुष-ब्रह्म को मानते थे। हम दोनों मतों का समन्वय जीव एवं अजीव में हो उत्पन्न मानकर जैन दर्शन में हुआ है। संसार और सिद्धि अर्थात् निर्वाण अथवा बन्धन और मोक्ष सभी बट सकते हैं, जब जीव और अजीव से भिन्न कोई हो। इसीलिए जीव और अजीव दोनों के अस्तित्व की ताक़िब छपति जैनो ने सिद्ध की और पुरुष एवं प्रकृति का अस्तित्व मानकर प्राचीन शास्त्रों ने भी बड़ी सफलता पायी। इसमें अतिरिक्त आत्मा की या पुरुष को केवल भूतत्व मानने से भी बन्ध-मोक्ष जैसी बिगोबी अवस्थाएँ जीव में नहीं बट सकती। इससे सब बंधनों से अक्षय पक्कर बौद्धसम्मत चित्त की भाँति आत्मा को भी एक अपेक्षा से जैनो ने अनित्य माना और धरती तरह नित्य मानने से भी जैनो को कुछ आगति तो है ही नहीं क्योंकि बन्ध और मोक्ष तथा पुनर्जन्म का सब एक ही आत्मा में है। इस प्रकार आत्मा को जैन मत में परिणामी-नित्य माना गया। शास्त्रों ने प्रकृति—जब उत्पन्न तो परिणामी-नित्य माना था और पुरुष को भूतत्व परन्तु जैनो ने जब और जीव दोनों का परिणामी-नित्य माना। इसमें भी उनकी अनेकान्त दृष्टि स्पष्ट होती है।

जीव के वैतन्त्र्य का अनुभव मात्र देह में ही होता है, अतः जैन मत के अनुसार जीव—आत्मा देह परिमाण है। तथे-नरे धाम्म जीव चारण करता है इसलिये उसके लिए समनायमान अनिवार्य है। इसी कारण जीव की गणना में सहायक इन्द्र्य अर्थात्स्थिकाय के नाम से और स्थिति में सहायक इन्द्र्य अर्थात्स्थिकाय के नाम से—इस प्रकार दो अजीव इन्द्र्यो का मानना अनिवार्य हो गया। इसी प्रकार यदि जीव का संसार हो तो बन्धन भी होना ही चाहिए। यह बन्धन पुरुषगत अर्थात् अज इन्द्र्य का है। अनर्पण पुरुषकास्थिकाय के रूप में एक ब्रूतत्वा भी अजीव इन्द्र्य माना गया। इन सबको अवकाश देने वाला इन्द्र्य आकाश है उसे भी अवकाश अजीव इन्द्र्य मानना आवश्यक था। इस प्रकार जैनदर्शन में जीव धर्म अर्थात् आकाश और पुरुषक—ये पाँच अस्थिकाय माने गए हैं। परन्तु जीवार्थि इन्द्र्यो की विविध अवस्थाओं की वस्तुता काश के बिना नहीं हो सकती।

फलतः एक स्वतन्त्र कालद्रव्य भी अनिवार्य था। इस प्रकार पांच अस्ति-कायों के स्थान पर छह द्रव्य भी हुए। जब काल को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं माना जाता तब उसे जीव और अजीव द्रव्यों के पर्यायरूप मानकर काम चलाया जाता है।

अब सात तत्त्व और नौ तत्त्व के बारे में थोड़ा स्पष्टीकरण कर ले। जैनदर्शन में तत्त्वविचार दो प्रकार में किया जाता है। एक प्रकार के बारे में हमने ऊपर देखा। दूसरा प्रकार मोक्षमार्ग में उपयोगी हो, उस तरह पदार्थों की गिनती करने का है। इसमें जीव, अजीव, आन्य, सवर, वन्य, निर्जंग और मोक्ष—इन सात तत्त्वों की गिनती का एक प्रकार और उसमें पुण्य एवं पाप का समावेश करके कुल नौ तत्त्व गिनने का दूसरा प्रकार है। वस्तुतः जीव और अजीव का विस्तार करके ही सात और नौ तत्त्व गिनाये हैं, क्योंकि मोक्षमार्ग के वर्णन में वैसा पृथक्करण उपयोगी होता है। जीव और अजीव का स्पष्टीकरण तो ऊपर किया ही है। अतः अजीव—कमलस्वार—वन्य का जीव में पृथक् होना निर्जंग है और सर्वांशतः पृथक् होना मोक्ष है। कर्म जिन कारणों से जीव के साथ वन्य में आते हैं वे कारण आस्रव हैं और उसका निरोध सवर है। जीव और अजीव—कर्म का एकाकार जैसा सम्बन्ध वन्य है।

सांग्रह यह कि जीव में राग-द्वेष, प्रमाद आदि जहानक रहते हैं, बहान्तक वन्य के कारणों का अस्तित्व होने में समानवृद्धि हुआ करती है। उन कारणों का निरोध किया जाय तो समारं भाव दूर होकर जीव सिद्धि अथवा निर्वाण अवस्था प्राप्त करता है। निरोध की प्रक्रिया को भव कहते हैं, अर्थात् जीव की मुक्ति होने की मात्रा—विरति आदि—नवर हैं, और केवल विरति आदि में मनुष्य न होकर जीव कम से छूटने के लिए तपश्चर्या आदि कठोर अनुष्ठान आदि भी करता है, उसमें निर्जंग—आशिक छुटकारा—होता है और अन्त में वह मोक्ष प्राप्त करता है।

संक्षेप में, इस पुस्तक के सकलन के पीछे हमारी दो दृष्टियाँ रही हैं। एक तो यह कि जैनदर्शन एवं जैनधर्म के बारे में कुछ विशिष्ट जानकारी

विज्ञानियों के समक्ष उपस्थित करना । यह मानना ही मिलने पर जीवनार्थ तथा जीवनदर्शन की हमारे माध्यम दर्शनो की अपेक्षा क्या विद्येयता है तथा उनसे साथ ब रहा एक मिलते-जुलते है । इसका भी कुछ अनुमान विज्ञानियों को सहज साध हो सकेगा । हमारी दृष्टि है पूर्य पण्डितों की सत्य-भोचक मुक्तनारमय सत्य समन्वयपामी और मौलिक विज्ञान का बोझ-सा परिचय विज्ञानियों को करना । समस्त एक सत्य को केन्द्र में रखकर समस्त माध्यम दर्शन और सभी का सम्मान करने वाले एक विज्ञान के रूप में पण्डितों का सम्मान अधिकारी है । यह कहने की आवश्यकता नहीं है ।

जीवनार्थ एवं जीवनदर्शन के प्राथमिक विज्ञानियों की दृष्टि से यह पुस्तक सवार नहीं की गई । परन्तु जिन्हें प्राथमिक ज्ञान है ऐसे विज्ञानों के बिना एक सम्पादकी की तरह चिन्तन-समनपूर्वक इस पुस्तक को पढ़ेंगे तो अनेक विषयों के ऊपर नये प्रकाश की उपलब्धि के साथ उन्हें पण्डितों की का और भी अधिक साहित्य करने की प्रेरणा प्राप्त हुए बिना नहीं रहेगी ।

इन पुस्तक की एक पूर्य पुस्तक के रूप में पण्डितों की का 'लीवेंटर' नाम की पुस्तक पढ़ने का हम सब विज्ञानियों से आग्रह करते हैं ।

इन पुस्तक में समूहित विषयों के अतिरिक्त जीवनार्थदर्शन विषयक हमारे भी अनेक विषय आश्रय है । परन्तु पुस्तक की पृष्ठ-संख्या को मर्यादा में रखकर को कुछ भी बोझ नामकी की का एकत्री की यह अनुहार देने का प्रयत्न हमने किया है । आशा है विज्ञानियों तथा सम्पादकों को यह उपयोगी सिद्ध होगी ।

यह पुस्तक सामान्य पाठकों को भी सुकल हो इस दृष्टि से कमरे के भी मरमन्त्र शिक्षन्त्र बाकीनाक स्ट ने इसके प्रकाशन में एक हजार रुपये की सहायता की है । पुस्तक का मूल्य इसी से कम रखना समझ हो सका है ।

अनुक्रमणिका

- १ पूर्व भूमिका ३—२४
 - १ धर्म, तत्त्वज्ञान और सस्कृति—३, २ तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्बन्ध—४, ३ धर्म का बीज—४, ४ धर्म का ध्येय—६, ५ धर्म विश्व की सम्पत्ति—६, ६ धर्म के दो रूप बाह्य और आन्तरिक—७, ७ धर्मदृष्टि और समाज का ऊर्ध्वीकरण—९, ८ दो धर्मसंस्थाएँ गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और संन्यास-केन्द्रित—१३, ९ धर्म और बुद्धि—१४, १० धर्म और विचार—१५, ११ धर्म और सस्कृति के बीच अन्तर—१५, १२ धर्म और नीति के बीच अन्तर—१६, १३ धर्म और पथ—१७, १४ दर्शन और सम्प्रदाय—२०, १५ साम्यदृष्टि और मिथ्या-दृष्टि—२३।
- २ जैनधर्म का प्राण २५—४३
 - ब्राह्मण और श्रमण परम्परा वैष्णव और साम्य दृष्टि—२५, परस्पर प्रभाव और सम्बन्ध—२९, श्रमण परम्परा के प्रवर्तक—२९, वीतरागता का आग्रह—३०, श्रमण धर्म की साम्य-दृष्टि—३०, मञ्जी वीरता के विषय में जैनधर्म, गीता और गांधीजी—३१, साम्यदृष्टि और अनेकान्तवाद—३२, अहिंसा—३३, आत्मविद्या और उत्क्रान्तिवाद—३४, कमविद्या और बन्ध-मोक्ष—३६, एकत्वरूप चार्ित्रविद्या—३८, लोकविद्या—४०, जैन-मत और ईश्वर—४१, श्रुतिविद्या और प्रमाणविद्या ४२।
- ३ निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय की प्राचीनता ४४—५२
 - श्रमण निर्ग्रन्थ धर्म का परिचय—४४, निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय ही

वीन सम्प्रदाय कुछ प्रभाव ४५ बृह और महावीर ४६
निर्बन्ध परम्परा का बृह पर प्रभाव—४८ चार नाम और
बीह सम्प्रदाय—४९ ।

४ : जन-संस्कृति का दृश्य

५१—६९

संस्कृति का स्रोत—५१ वीन संस्कृति के दो रूप ५१ वीन
संस्कृति का बाह्य स्वरूप—५४ वीन संस्कृति का दृश्य
निर्बन्ध वर्ग—५५ वर्गों का वर्गीकरण—५५ अनात्मवाद
—५५ प्रवर्तक वर्ग—५६ निर्बन्ध वर्ग—५७ समाजवादी
वर्ग ५८ व्यक्तिवादी निर्बन्ध वर्ग ५९ निर्बन्ध
वर्ग का प्रभाव व विकास ५९ समन्वय और संघर्ष—६
निर्बन्ध-वर्ग के अन्तर्गत और आधार—६१ निर्बन्ध सम्प्रदाय
—६२ अन्य सम्प्रदायों का वीन-संस्कृति पर प्रभाव—६२
वीन संस्कृति का दूसरे पर प्रभाव—६४ वीन-परम्परा का
आदर्श—६५ संस्कृति का अर्थ—६७ विवृति और
प्रवृत्ति—६८ निवृत्तिस्थी प्रवृत्ति—६८

५ : वीन संस्कृति

७०—८४

संस्कृति की उत्पत्ति का मूल—७० ऐतिहासिक विकास—७१
उत्पत्ति का संक्षिप्त वर्गीकरण—७२ वीन विकासवाद का
स्वरूप—७३ वीरस्य और पास्वस्य संस्कृति की प्रवृत्ति
की तुलना—७५ जीवनक्षेत्र के भौतिक तत्वों की प्रवृत्ति
—७६ जीवनक्षेत्र की वीन प्रवृत्ति—७७ कुछ विशेष
तुलना—७९ ।

६ : साम्प्रदायिक विकासक्रम

८५—९४

आत्मा की तीन अवस्थाएँ—८५ बीह गुणस्थान और उनका
विकास—८७ गुणस्थान—८७ बीह इतिहासपूर्ति द्वारा
दूसरे प्रकार से वर्णित विकासक्रम—९१ जातिवृत्ति का पञ्चा
प्रकार—९१ वीन के पांच भावस्थान दृष्टा प्रकार ९२

७ अहिंसा

१५—११४

आगमों में अहिंसा का निरूपण—१५, वैदिक हिंसा का विरोध—१७, जैन और बौद्धों में बीच विरोध या पारण—१७, अहिंसा की ऐतिहासिक हिंसा—१८, जैन ऊहापोहकी नैतिक भूमिका—१००, जैन और मोक्षमार्ग आदि के बीच साम्य—१००, अहिंसा की भावना का विकास—१०१, नैमित्तिक की वृत्ति—१०१, पादयनायका हिंसा-विरोध—१०२, भगवान महावीर के द्वारा की गई अहिंसा की प्रतिष्ठा—१०२, अहिंसा के अन्य प्रचारक—१०३, अहिंसा और अमारि—१०५, अमोह, सम्प्रति और सार्वलोक—१०५, गुमानपाल और अकबर—१०६, अहिंसा के प्रचार का एक प्रमाण पितापाल—१०७, मानवजाति की सेवा करने की प्रवृत्ति—१०८, अमारिका निषेधात्मक और भावात्मक रूप अहिंसा और दया १०९, गंगा और अहिंसा—११०, देह का नाश आत्महत्या या ? टीकाकारों की उत्तर—११२, हिंसा नहीं अपितु आध्यात्मिक वीरता—११३, बौद्ध धर्म में आत्मवश, वृत्तिपय सूक्त—११४ ।

८ तप

११५—१२४

तपश्चर्याप्रधान निरग्र-परम्परा—११५, महावीर के पहले भी तपश्चर्या की प्रधानता—११६, बुद्ध के द्वारा किये गए गण्डन का स्पष्टीकरण—११८, भावान महावीर के द्वारा लाई गई विशेषता—१२०, तप का विकास—१२२, परिपक्व—१२३, जैन तप में क्रियायोग और ज्ञानयोग का सामंजस्य—१२४,

९ जैन दृष्टि से ब्रह्मचर्यविचार

१२५—१३७

जैन दृष्टि का स्पष्टीकरण—१२५, कुछ मुद्दे—१२७, १ व्याख्या—१२७, २ अधिकारी तथा विशिष्ट स्त्री-पुरुष—१२८, ३ ब्रह्मचर्य के अलग निर्देश का इतिहास—१३०,

४ ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके प्रभाव—१११ ५ ब्रह्मचर्य के स्वल्प की विविधता और उसकी व्याप्ति—११३
६ ब्रह्मचर्य के अविचार—११६ ७ ब्रह्मचर्य की निरपवाधता ११६ ।

१ : आध्यात्मिक विद्या ११८-१४७

'आध्यात्मिक विद्या' की प्राचीन विधि बह्नी गुरुकिन है—११९
'आध्यात्म' विद्ये कहते हैं—११९ आध्यात्मिक का स्वल्प—
१४ सामाजिक—१४ अनुविपक्षितत्व—१४१ ब्रह्म
—१४१ प्रतिबन्धक प्रमादवश—१४२ कायौत्सर्ग—१४४
प्रत्यक्षत्व—१४४ ज्ञान की स्वाधिक्यता तथा
उपपत्ति—१४५ 'आध्यात्म-विद्या' की व्यापारिमर्यादा—
१४५ प्रतिक्रमण शब्द की कठि—१४७ ।

११ : जीव और परमेश्वरमेखी का स्वल्प १४८-१५६

जीव के सम्बन्ध में कुछ विचारणा—१४८ जीव का सामान्य
उत्पत्ति—१४८ जीव के स्वल्प की अनिवार्यता—१५
जीव स्वयंसिद्ध है वा जीविक मिश्रणों का परिणाम ?—१५
जब परमेखी—१५१ जब परमेखी के प्रचार—१५१
अखिल और सिद्ध का आपस में अन्तर—१५२ आचार्य
जाति का आपस में अन्तर—१५२ अखिल की अन्त-
विद्यता—१५३ व्यवहार एक निरवयव-दृष्टि में पात्रों का
स्वल्प—१५४ गमनार के हेतु व उसके प्रकार—१५४
देव बुर और बर्ष उत्पत्ति—१५६ ।

१२ : कर्मतत्त्व १५७-१७५

कर्मवाद की दीर्घवृत्ति—१५७ शास्त्रों में अनारित्य की
मान्यता—१५७ कर्मतत्त्व की आवश्यकता क्यों—१५८
कर्म कर्म और भाव को ही जानने वाले प्रवर्तक—कर्मकारी
पक्ष—१५९ मोक्षप्राप्तियों निर्विकल्प—कर्मकारी पक्ष—
१६ कर्मतत्त्व सम्बन्धी विचार और कथना ज्ञाना-कर्म—

१६१, कर्मतत्त्व के विचार की प्राचीनता और समानता—
 १६२, जैन तथा अन्य दर्शनो को ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व-
 सम्बन्धी मान्यता—१६३, ईश्वर सृष्टिकर्ता और कर्म-
 फलदाता क्यों नहीं ?—१६४, ईश्वर और जीव के बीच
 भेदाभेद—१६५, अपने विघ्न का कारण स्वयं जीव ही
 —१६६, कम-मिद्धान्त के विषय में डा० मेकमनूल्ड
 का अभिप्राय—१६६, कर्मशान्त्र्य अव्यात्मशान्त्र्य का अर्थ
 है—१६७, कम शब्द का अर्थ और उसके कुछ पर्याय—१६८,
 कर्म का स्वरूप—१६९, पुण्य-पाप की कमाँटी—१६९,
 सच्ची निर्लेपता, कर्म का बन्धन क्यों न हो—१७०, कर्म का
 अनादित्व—१७१, कर्मजन्म का कारण—१७१, कर्म से
 छूटने के उपाय—१७२, आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व और
 पुनर्जन्म—१७२, कर्मतत्त्व के विषय में जैनदर्शन की
 विशेषता—१७३ ।

१३ अनेकान्तवाद १७६-१८१
 अनेकान्त का सामान्य विवेचन—१७६, अन्य दर्शनो में
 अनेकान्त दृष्टि—१७७, अनेकान्तदृष्टि का आधार सत्य,
 —१७८, भ० महावीर के द्वारा सशोधित अनेकान्तदृष्टि
 और उसकी शर्तें—१७९, अनेकान्तदृष्टि का खण्डन और
 उसका व्यापक प्रभाव—१८० ।

१४ नयवाद १८२-१८९
 'नैगम' शब्द का मूल और अर्थ—१८२, अवशिष्ट छ नय,
 उनका आधार और स्पष्टीकरण —१८२, अपेक्षाएँ और
 अनेकान्त—१८३, सात नयों का कार्यक्षेत्र—१८४, द्रव्या-
 थिक और पर्यायार्थिक नय—१८५, निश्चय और व्यवहार
 नय का अन्य दर्शनो में स्वीकार —१८६, तत्त्वज्ञान और
 आचार में उनकी भिन्नता —१८७, तत्त्वलक्षी निश्चय और
 व्यवहारदृष्टि—१८७, आचारलक्षी निश्चय और व्यवहार-
 दृष्टि—१८८, तत्त्वलक्षी और आचारलक्षी निश्चय एवं

व्यावहारिक दृष्टि के बीच एक अन्य महत्व का अंतर—१८८
 जैन एवं उपनिषद् के उत्तर ज्ञान की विरूप दृष्टि के
 बीच भेद—१८९।

१५ सप्तम्य १९०—१९५

सप्तम्यी और उसका आधार १९ सात वन और उसका
 मूल—१ सप्तम्यीका काय विरोधका पक्षार—
 १९१ महत्त्व के चार अंगों का अन्वय उपलब्ध निर्देश—
 १९१ 'सप्तम्य' के अर्थ के विषय में कुछ विचारणा
 १९१ सप्तम्यी सप्तमात्मक ज्ञान नहीं है—१९४।

१६ ब्रह्म और तम १९५—२१

ब्रह्मा का प्रेरण उत्पन्न 'सर्व'—१ १ ब्रह्म और उसके
 विविध अर्थ—१९५ तमस और ब्रह्मण विचार का
 को एक भूमिका—१९७ शास्त्रन विचार होने पर भी
 एतदा की प्रत्य परमार्थ दृष्टि—१९८

१७ चार संस्कार १९९—२१

१ सर्व संस्कार कर्तृविषय सर्व—२ २ २ साधुसंस्कार—
 १ २ बुद्धिबलपूर्व संविधान—१ १ मिश्रबोधि और
 उसका बीज कथ पर प्रभाव—२ १ साधु का श्रेष्ठ जीवन
 दृष्टि—२ ४ स्वामानुस और लीलाकार—१ ५ १
 तीर्थसंस्कार—२ १ देवशक्त के लक्षण की सुन्दर व्यवस्था—
 १ ७ जानने बोध करने—२ ७ ४ ज्ञान-संस्कार—
 ज्ञानसंस्कार—२ ८ ज्ञान और उसके साधनों की महिमा
 —२ ८ ज्ञानसंस्कारों की स्थापना और उनका विचार—
 ८ ब्रह्मण और जैन भगवतों के बीच अंतर—२ १
 जैन ज्ञान-संस्कारों की व्याख्यात्मक दृष्टि—२१ १

१८ पर्वण्य और संवत्सरी २११—२१४

जैन पर्वों का अर्थ— ११ पर्वण्य पर्व श्रेष्ठ भोजनार्थका
 —२११ संवत्सरी महापर्व—२१२।

जैनधर्म का प्राण

व्यावहारिक दृष्टि के बीच एक अन्य महत्व का अन्तर—१८८
 जैन एवं उपनिषद् के उत्पन्न ज्ञान की निम्न दृष्टि के
 बीच भेद—१८ ।

१५ लक्ष्यभंग १९०—१९५

लक्ष्यभंगी और उसका आधार १९ सत्य भग और उनका
 मूल—१९ लक्ष्यभंगी का कार्य विरोध का परिहार—
 १ १ मूल्य के चार अर्थों का अन्वय उपक्रम निम्न—
 १ १ अक्षय्य के अर्थ के विषय में कुछ विचारणा
 १९३ लक्ष्यभंगी मनुजात्मक ज्ञान नहीं है—१ ४ ।

१६ ब्रह्म और तत्त्व १९६—२ १

तत्त्व का प्रेरण उत्पन्न 'तत्त्व' —१९६ ब्रह्म और उनके
 विविध अर्थ—१९६ अन्तर्गत और बाह्य विचार का
 की एक भूमिका—१९७ आत्मन विरोध होने पर भी
 प्रकृति की प्रत्यक्ष प्रतीति—१९८

१७ चार संस्कार २ २—२१

१ मय मत्वा अनुचित मय—२ २ १ भावमत्वा—
 २ २ अविमत्वा पूर्व भविष्य—२ ३ निष्कृमीय और
 उनका बीच मय पर प्रभाव—२ ३ वाच्य का ध्येय जीवन
 दृष्टि—२ ४ स्वाध्याय और सीखने का—२ ५ १
 तीर्थमत्वा— ५ देवता के राज्य की मुक्ति व्यवस्था—
 २ ७ ज्ञान बोध्य कार्य—२ ७ ४ ज्ञान-मत्वा—
 ज्ञानमत्वा—२ ८ ज्ञान और उनके भाषनों की महिमा
 —२ ८ ज्ञानमत्वा की स्थापना और उनका विचार—
 २ ८ बाह्य और जैन भगवत् के बीच अन्तर—२ ९
 जैन ज्ञान मत्वा की अन्तर्गत दृष्टि—२१ ।

१८ सर्वज्ञ और संन्यसि २११—२१६

जैन ज्ञानों का उद्देश्य—२११ सर्वज्ञ के ध्येय प्रजापिता
 —२११ संन्यसि मत्वा—२१२ ।

जैनधर्म का प्राण

पूर्व भूमिका

[धर्म, तत्त्वज्ञान, सस्कृति इत्यादि का सामान्य विवेचन]

१ धर्म, तत्त्वज्ञान और सस्कृति

ज्ञान एव विद्या केवल अधिक वाचन मे ही प्राप्त होती है, ऐसा नहीं है। काम या अधिक पढ़ना गचि, धावित और सुविधा का प्रण है। परन्तु कम पढ़ने पर भी अधिक सिद्धि एव लाभ प्राप्त करना हो तो उसके लिए अनिवार्य शर्त यह है कि मन को उन्मुक्त रखना और मत्यजिज्ञामा की सिद्धि में किसी भी प्रकार के पूर्वग्रह अथवा रूढ मस्यारों को बीच में आने न देना। मेरा अनुभव कहता है कि इसके लिए सबसे पहले निर्भयता की आवश्यकता है। धर्म का कोई भी सही और उपयोगी अर्थ होता हो तो वह है निर्भयता के साथ मत्य की खोज। तत्त्वज्ञान मत्यशोध का एक माग है। हम चाहे जिस विषय का अध्ययन करें, परन्तु उसके साथ मत्य और तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध होता है। ये दोनों चीजें किसी भी सीमा में बढ़ नहीं होती। मन के सभी द्वार सत्य के लिए उन्मुक्त हो और निर्भयता उसकी पार्श्वभूमि में हो, तो जो कुछ भी सोचें या करें वह सब तत्त्वज्ञान अथवा धर्म में आ जाता है।

जीवन में से मैल और निबलता को दूर करना तथा उनके स्थान पर सर्वांगीण स्वच्छता एव सामजस्यपूर्ण बल पैदा करना ही जीवन की सच्ची सस्कृति है। यही बात प्राचीनकाल से प्रत्येक देश और जाति में धर्म के नाम से प्रसिद्ध है। हमारे देश में सस्कृति की साधना हजारों वर्ष पहले से शुरू हुई थी और वह आज भी चल रही है। इस साधना के लिए भारत का नाम सुविख्यात है। सच्ची सस्कृति के बिना मानवता अथवा राष्ट्रीयता पैदा नहीं होती और वह पनपती भी नहीं। व्यक्ति की सभी शक्तियाँ और प्रवृत्तियाँ एकमात्र सामाजिक कल्याण की दिशा में योजित हो तभी धर्म

जबना सरहूनि खगिगार्व हूणी है । धर्म मनुष्यनि एवं तरबजान की बिहूनि ममज दूर बरन और मरिया-पुगने बरमा वा अनुमूलन बरने व मिष्ट भी सरहूनि की नहीं और नही ममज आवस्यत है ।

(ब न वि भा १ पृ ७)

२. तरबजान और धर्म का सम्बन्ध

तत्त्वज्ञान अर्थात् सम्प्रयोग के प्रयास के से बचिन दृष्ट और बचिन होमेबाप मिहान धर्म अर्थात् धर्म मिहानों व अनुसार निम्न बचिन और नामुक्ति वीरमध्यबहार । यह सब है नि एव ही व्यक्ति अथवा समूह की योग्यता तथा धर्म तथा धर्म-भी नहीं होनी । उगरी मुक्ति और अधिरागधेद के अनुसार धर्म में अन्तर आवेना इगरी ही नहीं धर्मधर्म में अधिक पुण्यार्थ की अनेका रहने के यह धर्म व तत्त्वज्ञान के पीछे ही रहेबा । धर्म की इन दोनों की बिना ही मूलतः मिष्ट है तां तत्त्वज्ञान बाह्य जिनमा बाह्य और बाह्य जिनमा धर्म है । तथापि धर्म उसके प्रयास से बचिन रहेगा । इगरी परिणामस्वरूप मानवता वा बिनाम अवरुद्ध है अस्मेगा । तत्त्वज्ञान की धृष्टि बृष्टि और परिणाम धीधन में धर्म की उतारे किना सम्भव नहीं है । इनी प्रकार तत्त्वज्ञान के अधःस्थान से रचित धर्म बाह्य और धर्म से मुक्त नहीं हो सता । अतएव दोनों के बीच यदि बिना-मेद हो तो यह वास्तव है ।

(ब न वि भा ८ पृ ९२)

३. धर्म का बीज

धर्म का बीज क्या है और उसका प्रारम्भिक स्वरूप क्या है ? हम सभी अनुभव करते हैं कि हमसे जिजीविषा है । जिजीविषा केवल मनुष्य धर्म-पक्षी तक ही सीमित नहीं है । यह तो सूर्यातिसूक्ष्म कीट, पक्ष और बेरटेरिया जैसे जन्तुओं में भी है । जिजीविषा के धर्म में ही कुछ भी सत्ता अज्ञात धर्म-काया अधिपार्थ रूप से निहित है । यहाँ कुछ की अधिपार्थ है । यहाँ प्रति-कृत बैरता या दुःख से बचने की वृत्ति भी अवस्य रहती है । इस जिजीविषा, सुखानिन्दया और दुःख के प्रतिहार की दृष्टि में ही धर्म का बीज निहित है ।

कोई छोटा या बड़ा प्राणधारी अंगुले अपने-आपमें जीना चाहे तो जी नहीं सकता और वैसा जीवन बिना भी नहीं सकता। वह अपने छोटे-बड़े सजातीय दल का आश्रय श्रिये बिना चैन नहीं पाता। जैसे वह अपने दल में रहकर उमरे आश्रय से मुग़ानुभव करता है वैसे ही यथावसर अपने दल के अन्य व्यक्तियों को ययामभव मदद देकर भी मुग़ानुभव करता है। यह यस्तुन्यति चींटी, भंगि और दीमक जैसे क्षुद्र जन्तुओं के वैज्ञानिक अन्वेषकों ने विस्तार में दर्शाया है। इतने दूर न जानेवाले सामान्य निरीक्षक भी पक्षियों और बन्दर जैसे प्राणियों में देख सकते हैं कि तोता, मैना, कौआ आदि पक्षी केवल अपनी सतति पे ही नहीं, बल्कि अपने सजातीय दल के नकट के समय भी उमरे निवारणाय मरणान प्रयत्न करते हैं और अपने दल का आश्रय किस तरह पमद करते हैं। आप किसी बन्दर के बच्चे को पकड़िए, फिर देखिए कि केवल उसकी माँ ही नहीं, उम दल के छोटे-बड़े सभी बन्दर उसे बचाने का प्रयत्न करते हैं। इसी तरह पकड़ा जानेवाला बच्चा केवल अपनी माँ की ही नहीं अन्य बन्दरों की ओर भी बचाव के लिए देखता है। पशु-पक्षियों की यह राजमर्ग की घटना है तो अतिपरिचित और बहुत मामूली-सी, पर इसमें एक सत्य मूढमरूप से निहित है।

वह सत्य यह है कि किसी प्राणधारी की जिजीविषा उसके जीवन से अलग नहीं हो सकती और जिजीविषा की तृप्ति तभी हो सकती है, जब प्राणधारी अपने छोटे-बड़े दल में रहकर उसकी मदद लें और मदद करें। जिजीविषा के साथ अनिवार्य रूप से सकलित इस सजातीय दल से मदद लेने के भाव में ही धर्म का बीज निहित है। अगर समुदाय में रहे बिना और उनसे मदद लिए बिना जीवनधारी प्राणी की जीवनेच्छा तृप्त होती, तो धर्म का प्रादुर्भाव संभव ही न था। इस दृष्टि से देखने पर कोई मन्देह नहीं रहता कि धर्म का बीज हमारी जिजीविषा में है और वह जीवन-विकास की प्राथमिक-से-प्राथमिक स्थिति में भी मौजूद है, चाहे वह अज्ञान या अव्यक्त अवस्था ही क्यों न हो।

हरिण जैसे कोमल स्वभाव के ही नहीं, बल्कि जगली भैंसों तथा गैण्डों जैसे कठोर स्वभाव के पशुओं में भी देखा जाता है कि वे सब अपना-अपना दल वाँचकर रहते और जीते हैं। इसे हम चाहे आनुवंशिक संस्कार मानें

चाहे पूर्वजन्मोपासित पर विरहित मनुष्य-जाति में भी वह सामुदायिक वृत्ति अनिवार्य रूपसे देखी जाती है। जब पुरातन मनुष्य जबभी अवस्था में था तब और जब आज का मनुष्य सम्य मिला जाता है तब भी यह सामुदायिक वृत्ति एक-सी बलवत् देखी जाती है। हाँ इसका अन्तर अवश्य है कि जीवन-विहास की समुक्त भूमिका तब सामुदायिक वृत्ति तभी समान नहीं होती बितनी कि विरहित बुद्धिहीन जिने जागैवाले मनुष्य में है। हम समान का बलवत् मानवासी सामुदायिक वृत्ति को प्रावाहिक या जीवन वृत्ति कह सकते हैं। पर यही वृत्ति धर्म-जीवन का आधार है, इस में कोई संशय नहीं। इस धर्म-जीवन का सामान्य और उचित स्वरूप यही है कि वैयक्तिक और सामुदायिक जीवन के लिए जो अनुकूल हो उसे करना और जो प्रतिषेध हो उसे टाकना या उससे बचना।

(६ जी वि अ १ पृ १५)

४ धर्म का ध्येय

धर्म का ध्येय क्या होना चाहिए ? जिस बात को धर्म के ध्येय के तौर पर सिद्धान्त में विचार में और आचरण में स्थान देने से धर्म की सफ्यता और जीवन की विशेष प्रगति छाती का कपटी है ?

इसका जवाब यह है कि प्रत्येक व्यक्ति में अपने वैयक्तिक और सामाजिक कर्तव्य का ठीक-ठीक भाव कर्तव्य के प्रति उत्तरदायित्व में रन और उत रस को मूर्त करके बिखलाने बितन पुकारा की वागुति—इसी को धर्म का ध्येय मानना चाहिए। यदि ऊपर उल्लेख की धर्म के ध्येय के रूप में स्वीकार करके उन पर भार दिया जाय तो प्रवाहीन समझना संभव हो सकता है।

(६ अ वि अ १ पृ १४)

५ धर्म विन की सम्पत्ति

आध्यात्मिक धर्म किसी एक व्यक्ति के जीवन में है छोटे-बड़े जोत के रूप में प्रकट होता है और वह बलवत्ताके मानव-समाज की भूमिका को प्रभावित करता है। उस जोत का बल और परिमाण चाहे बिना हो वह

सामाजिक जीवों की भूमिका को अमुर अश में ही आद्र करता है। भूमिका की इस अपूर्ण आश्रय में ही अनेक कौटान्ग पैदा होते हैं और वे अपनी आवाह-भूत भूमिका को ही ता आश्रयते हैं। उनमें में विनी दूरी व्यक्ति में धर्म का आन फूट जाता है और वह पदों की कौटान्गजन्य दुःख का ताप करने के लिए प्रयत्नशील होता है। यह दूरी आन दुःखता पर जमी हुई पदों का साफ करने जीवन की भूमिका में आन फूटती काप छोड़ जाता है। इसके बाद ताप के इस दूरी स्तर पर जब पदों जमती है, तब सभी वास्तव में तीसरे व्यक्ति में न पैदा धर्म-आन उनका साजन का उल्लता है। इस प्रकार मानवजीवन की भूमिका पर धर्म-आन के अनेक प्रवाह बहते रहते हैं। इससे फलस्वरूप भूमिका विनोप एवं विनोप योग्य तथा उपजाऊ बनती जाती है।

धर्म-आन का प्रकटीकरण किसी एक दश या किसी एक जाति की पैतृक सम्पत्ति नहीं है, वह तो मानवजातिभ्यां एव वृक्ष की भिन्न-भिन्न शाखाओं पर आनेवाले सु-मय है। इसका प्रभाव चाहे विगल व्यक्ति में हो, परन्तु उसके द्वारा नमुदाय का अमुर अश में विषम अवश्य होता है।
(द० अ० चि० भा० १, पृ० २८)

६ धर्म के दो रूप बाह्य और आन्तरिक

धर्म के दो रूप हैं एक तो वह जो नजर में आता है और दूसरा वह जो आँखों से नहीं देखा जाता, परन्तु केवल मन से ही समझा जा सकता है। पहले रूप को धर्म की देह और दूसरे रूप को उसकी आत्मा कह सकते हैं।

दुनिया के सभी धर्मों का इतिहास कहता है कि सभी धर्मों की देह जन्म होती है। अतः प्रथम यह देखें कि यह देह किसकी बनती है। सभी छोटे-बड़े धर्मग्रन्थों का अवलोकन करने पर इतनी बातें तो सर्वसाधारण-सी हैं शास्त्र, उसका रचयिता तथा उसे नमस्कारनेवाला पण्डित अथवा गुरु, तीर्थ, मन्दिर आदि पवित्र समये जानेवाले स्थान, अमुर प्रकार की उपासना अथवा विशिष्ट प्रकार के क्रियाकाण्ड, वैसे क्रियाकाण्डों और उपासनाओं को पोसने और उन पर निर्भरनेवाला एक वग। सभी धर्मग्रन्थों में, एक अथवा दूसरे रूप में, उपर्युक्त बातें पाई जाती हैं और वे ही

उत्त-उत्त धर्मधन्य भी रहे हैं। अब यह बोलना है कि धर्म की आत्मा क्या है? आत्मा अर्थात् चेतना या जीवन्। सत्य प्रेम निस्वार्थता उदारता और विनय-विवेक आदि सद्गुण धर्म की आत्मा हैं। रहे चाहे जनेक और भिन्न भिन्न हो परन्तु आत्मा सर्वत्र एक ही होती है। एक ही आत्मा जनेक देहों द्वारा व्यक्त होती है। अबका जो कह कि एक ही आत्मा जनेक देहों में जीवन प्रारम्भ करती है जीवन बहाती है।

(ब अ वि भा १ पु १२२)

*

*

*

धर्म धामी सत्य की प्राप्ति के लिए सेवैनी—उत्तम जडीप्ता—और विवेकी समभाव सच इन ही सत्ता के आचार पर निर्मित होनेवाला जीवन व्यवहार। यही धर्म पारमार्थिक है। दूसरे धर्म की कोटि में जिने जानेवाले विधि-विशेष विद्यावाण्ड उपासना के प्रकार आदि सब व्यावहारिक धर्म हैं। वे सब एक और उतने ही अर्थ में अर्थात् धर्म के नाम के पात्र हैं। सब एक और जितने अर्थ में वे एक पारमार्थिक धर्म के साथ जसेच सम्बन्ध रखते हैं। पारमार्थिक धर्म जीवन की मूलभूत एवं अदृश्य वस्तु है। उत्तम अनुभव या सम्मत्कार ही वास्तविक व्यक्तिगत को ही होता है। जब कि व्यावहारिक धर्म दुष्ट होने से पराप्त है। पारमार्थिक धर्म का सम्बन्ध न हो तो चाहे जितने प्राचीन और गुरुत्वात्मक सभी धर्म वस्तुतः धर्माभास ही हैं।

(ब अ वि भा १ पु १८)

*

*

*

धर्म के दो स्वरूप हैं। पहला तात्त्विक—सद्गुणात्मक है, जिसने सामान्यतः किसी का मतभेद नहीं। दूसरा व्यावहारिक—राष्ट्रमनुष्ठिति है जिसमें विभिन्न प्रकार के मतभेद अभिव्यक्त हैं। जो तात्त्विक एवं व्यावहारिक धर्म के बीच रहा हुआ भेद समझते हैं जो तात्त्विक और व्यावहारिक धर्म के पारस्परिक सम्बन्ध के बारे में विचार-विमर्श कर सकते हैं। विशेष में तात्त्विक और व्यावहारिक धर्म के समुचित गुणनिरूपण की तथा

उनके चलायान की तुजी जिनकी प्राप्ति हुई है, उनको न्यायव्याप्तिक धर्म के मतभेद कलेजबधक हो नहीं सकते। इसका कारण यही निश्चय है कि धर्म ही सही और गलत समझ हो तो पाप भी मतभेद कलेज पैदा नहीं कर सकता, इसकाय यही नम्र ही कलेजबधक मतभेद के निवारण का उपाय है। यह धर्म का तत्त्व प्रयत्न से मानवजाति में फैलाया जा सकता है। अतः ऐसी समझ ही प्राप्ति अथवा उन्नी व्यवन्यन विषय है।

शुद्ध वृत्ति और शुद्ध निष्ठा निर्विवाद रूप से धर्म है, जगति बाह्य व्यवहारों की धर्म-अप्रगता न जाने में मतभेद है। इसका बाह्य आचार या व्यवहार, नियम या शीतिरिवाज की धर्म्यता अथवा अधर्म्यता की समोटी तात्त्विक धर्म ही हो सकता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ५०-५३)

७ धर्मदृष्टि और उसका ऊर्ध्वोत्थरण

ऊर्ध्वोत्थरण का अर्थ है शुद्धोत्थरण तथा विस्तरण। धर्मदृष्टि जैसे-जैसे शुद्ध होती जाती है अथवा शुद्ध की जाती है तथा उसका विस्तार फैलता जाता है, अर्थात् सिर्फ व्यक्तिगत न रहकर उसके सामुदायिक रूप का जैसे-जैसे निर्माण होता जाता है, वैसे-वैसे उसका ऊर्ध्वोत्थरण भी होता जाता है, ऐसा समझना चाहिए। इसी को Sublimation कहते हैं।

जिजीविषा अथवा जीवनवृत्ति तथा धर्मदृष्टि ये दोनों प्राणीमात्र में सहज एव सहजार्थ हैं। धर्मदृष्टि के अभाव में जीवनवृत्ति सन्तुष्ट नहीं होती और जीवनवृत्ति के होने पर ही धर्मदृष्टि का अस्तित्व सम्भव है। ऐसा होने पर भी मनुष्य एव इतर जीवजगत् के बीच स्थिति भिन्न-भिन्न है। पशु-पक्षी और कीट-मृग जैसे अनेक प्राणीजातियों के जीव-जन्तुओं में हम देखते हैं कि वे केवल अपने दैहिक जीवन के लिए ही प्रवृत्ति नहीं करते, परन्तु वे अपने-अपने छोटे-बड़े गृह, दल अथवा बग के लिए भी कुछ-न-कुछ करते ही हैं। यह उनकी एक प्रकार की धर्मवृत्ति हुई। परन्तु इस धर्मवृत्ति के मूल में जातिगत परम्परा में चला आता एक रूढ़ सम्कार होता है, उसके साथ समझदारी अथवा विवेक का तत्त्व खिला नहीं होता

दृष्टि के गज से बदल टाला और उसकी उस धम-दृष्टि का आज तो चारों ओर में मत्कार हो रहा है ।

यहोवाह ने मृमा को जो आदेश दिया वह बेवज्र यहूदी लागा के स्थूल उद्धार तक ही मर्यादित था और इतर समकालीन जानिया का उसमें विनाश भी सूचिन होता था, परन्तु उसी जाति में ईसा मसीह के पैदा होने पर धम-दृष्टि ने दूसरा ही रूप लिया । ईसा मसीह ने धम की सभी आज्ञाया का साहज-भीतर में मनाघन किया तथा देश-काय का भेद किये बिना सर्वत्र लाग हो मके उस प्रकार उनको उदात्त बनाया । इन सबके पहुँचे ईगन में जगत्सम्य ने नवीन दशन प्रदान किया था, जो अस्मिता में जीवित है । आपस में लड़ने-झगड़ने और अनेक प्रकार के बहसों में जकड़े हुए अग्र के कवीरों या एक-दूसरे के साथ जोड़ने की और कुछ अशों में बहसा में मुक्त करने की धर्म-दृष्टि मुहम्मद पैगम्बर में विकसित हुई ।

परन्तु धमदृष्टि के विकास एवं ऊर्ध्वारोहण की मुख्य क्या तो मैं भारतीय परम्पराओं के आधार पर कहना चाहता हूँ । वेदों के उप, वरण इन्द्र आदि सूक्ता में कवियों की मन्दिर-दृष्टि, पराक्रम के प्रति अहोभाव तथा किसी दिव्यशक्ति के प्रति भक्ति जैसे मंगल तत्त्व देखे जाते हैं, परन्तु उन कवियों की धर्म-दृष्टि मुख्य रूप से सकाम है । इसीलिए वे दिव्य-शक्ति के पाम अपनी, अपने कुटुम्ब की और पशु आदि परिवार की समृद्धि की याचना करने हैं और बहुत हुआ तो दीर्घायुष्य के लिए प्रायना करने हैं । सकामता की यह भूमिका ब्राह्मणकाय में विकास पाती है । उसमें ऐहिक के अज्ञात आमुष्मिक भोगों को साधने के नये-नये मार्ग निकाले जाते हैं ।

परन्तु, यह सकाम धर्म-दृष्टि समाज में व्याप्त थी उसी समय महा धर्म-दृष्टि का प्रवाह उदयता दिखता है । किसी तपस्वी अथवा ऋषि को सूझा कि हमारे लोक के सुखभोग चाहना और वह भी अपने लिए अथवा बहुत हुआ तो परिवार या जनपद के लिए तथा दूसरों की अपेक्षा स्व अधिक, तो यह कुछ धम-दृष्टि नहीं बही जा सकती । धर्म-दृष्टि में कामना का तत्त्व हो तो वह एक प्रकार की न्यूनता ही है । इस विचार में मे नया प्रस्थान शुरू हुआ और उसका जादू व्यापक रूप से फैल गया । ईसापूर्व

बाद-सी अपरा हुआ बर्य विरुद्ध प्राचीन युग में अनाम कृष्टि के अनेक प्रयोग होने देखे जाते हैं। अनियत ही बर्म-कृष्टि का विचार करने हैं। जैन बीड बादि सभा की नींव ही इस कृष्टि पर आधारित है। यह अनाम बर्म-कृष्टि, अन्तर्गत-कृष्टि या बर्म-विचार की प्रतीति भूमिका है। इसमें मनुष्य पक्षे अपने-आपको बुद्ध करने का और साथ ही समग्र विश्व के साथ साक्षात्कार करने का प्रयत्न करता है। इसमें ऐहिक और पारलौकिक किसी स्तूल बोल की दृष्टि के लिए आधार है ही नहीं।

बुद्धत्व और समाज में रहकर निष्कायता छाती नहीं का सजनी— इस विचार में है एकान्तवास और अन्याय-भाव की वृत्ति बल पकड़ती है और ऐसी वृत्ति ही मनुष्य निष्कायता या वास्तव-निष्ठा हो इस प्रकार की जननी प्रसिद्ध बर्मनी है। काम-तृप्ति की निष्ठा या सुखीकरण का स्थान मुख्य रूप से वृत्ति-स्थाप ही केना है और जीवन जीना मानो एक पाप या पाप ही ऐसी मनावृत्ति समाज में प्रवेश पानी है। ऐसे समय पुन अनाम बर्म-कृष्टि का संशोधन होना है। ईशावास्य बोधना करता है कि समग्र ब्रह्म हमारे जैसे जीवन से संपूर्ण है, अतएव वही ब्रह्ममे बड़ा करने भी मोती तो हैं ही। वस्तुबोध कोई वृत्तिवत् हो नहीं है वह जीवन के लिए अनिवार्य है। इसलिए दूसरे की निष्ठा का ध्यान रखकर जीवन जीनी और किसीके बल की ओर लक्ष्य नहीं। प्राप्तकर्तव्य करते ब्रह्म और अज्ञान की लक्ष्य अज्ञान जीनी। ऐसा करने से न तो काम-तृप्ति का बन्धन बाधक होना और न किसी दूसरे के पक्ष में वृत्ति हो सकती है। सचमुच ईशावास्य ने निष्काम बर्म-कृष्टि का अन्तिम बर्म ब्रह्मकार मानव-जाति की बर्म-कृष्टि के ऊर्ध्वीकरण की ओर प्रयास करने में ब्रह्म मदर की है। जीव के बन्धन प्राप्ति की नींव ईशावास्य की यह मुक्त ही है।

महावीर ने तृप्तिबोध और उसमें से पैदा होनेवाले दूसरे दोषों को निर्मूल करने की वृत्ति से सही सावधानी की। बुद्ध के भी अपने ही पक्ष में ही धारणा की। परन्तु सामान्य समाज के पक्ष में है ज्ञान ही बर्म निष्ठा कि तृप्ति, द्वितीय बर्म बादि बोध बुद्ध करने चाहिए। जीवों की बोधों की दूर करने की वृत्ति ने

निर्गुण

या नकारात्मक धर्मों को पोसा, विकसित किया, और विधायक—भावात्मक धर्म का विकास साधने का पक्ष प्रायः समग्र देश में गौण बन गया। ऐसी दशा में महायान भावना का उदय हुआ। अशोक की धर्मलिपियों में इसका दर्शन होता है। इसके पश्चात् तो अनेक भिक्षुक अपने-अपने ढंग में इस भावना के द्वारा प्रवर्तकधर्म का विकास साधने लगे। छठी शती के गुजरात में होनेवाले गान्धिदेव ने यहाँ तक कह दिया कि दुनिया दुःखी हो और हम मोक्ष की इच्छा रखें, ऐसा असंभव मोक्ष किम काम का? मध्यकाल तथा उसके बाद के भारत में अनेक सन्त, विचारक और धर्म-दृष्टि के शोधक महात्मा हुए हैं, परन्तु हमने अपने ही जीवन में धर्म-दृष्टि का जो ऊर्ध्वीकरण देखा है और अब भी देवते हैं, वह आज तक विश्व में धर्म-दृष्टि के होनेवाले विकास का सर्वोपरि सोपान है ऐसा ज्ञात हुए बिना नहीं रहता। (द० अ० चि० भा० १, पृ० ७२-७५)

८ दो धर्म-संस्थाएँ गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और सन्यास-केन्द्रित

हमारे देश में मुख्यतया दो प्रकार की धर्म-संस्थाएँ रही हैं, जिनकी जड़े तथागत बुद्ध और निर्ग्रयनाथ महावीर से भी पुरानी हैं। इनमें से एक गृहस्थाश्रम-केन्द्रित है और दूसरी है सन्यास व परिव्रज्या-केन्द्रित। पहली संस्था का पोषण और संवर्धन मुख्यतया वैदिक ब्राह्मणों के द्वारा हुआ है, जिनका धर्म-व्यवसाय गृह्य तथा श्रौत यज्ञयागादि एवं तदनुकूल संस्कारों को लक्ष्य करके चलता रहा है।

दूसरी संस्था गुरु में और मुख्यतया ब्राह्मणेतर यानी वैदिकेतर, खासकर कर्मकांडी ब्राह्मणेतर वर्ग के द्वारा आविर्भूत हुई है। आज तो हम चार आश्रम के नाम में इतने अधिक सुपरिचित हैं कि हमें कोई यह समझना है कि भारतीय प्रजा पहले ही से चतुर्गश्रम संस्था की उपासक रही है। पर वास्तव में ऐसा नहीं है। गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और सन्यासाश्रम-केन्द्रित दोनों संस्थाओं के पारस्परिक सघर्ष तथा आचार-विचार के आदान-प्रदान में से यह चतुर्गश्रम संस्था का विचार व आचार स्थिर हुआ है।

जो गृहस्थाश्रम-केन्द्रित संस्था को जीवन का प्रधान अङ्ग समझते थे वे सन्यास का विरोध ही नहीं, अनादर तक करते थे। इस विषय में गोभिल

बुद्धमूत्र देवता चाहिये तथा शकर-विभिन्नय । हम इस सत्त्वा के समर्पन का इतिहास पठायन शास्त्रान महाभारत तथा पुराण कथ से व्यावभाष्य तक में पाते हैं । बुद्धरी और से सम्पाद्य-नेहित सत्त्वा के पध्याजी सम्पाद्य पर इतना अधिक धार बैठे थे कि मानो समाज का जीवन-सर्वस्व ही वह हो । शास्त्रान कीन बेर और बेबाधित धर्मशास्त्री के आशय ॥ जीवन व्यतीत करत रहे, जो गृहस्थों के द्वारा गृहस्थाधम में ही सम्भव है । इसलिये वे गृहस्थाधम की प्रशंसा बुद्धवत्ता तथा कर्षोपपाधिता पर धार बैठे भाए । जिनके लिये बेबाधित धर्मशास्त्री का जीवन-धर्म हीवे तीर से जुटा ग या तीर जो विद्या-विधि तथा धर्म-विधानों भी वे उन्होंने धर्म-जीवन के अन्त द्वार छोले जिनमे से समस्त आरम्भिक धर्म तापस-धर्म या टैबोर की भावा में 'तपोवन' की संस्कृति का विकास हुआ है जो संतसरसृति का मूल है । ऐसे ही वैदिक शास्त्रान होते नए जो संतसरसृति के मुख्य स्वाम्म भी माने जाते हैं । बुद्धरी तरफ से वेद तथा बेबाधित धर्मशास्त्री में सीधा भाप के लपने का अधिकार न रखनेवाले अनेक ऐसे शास्त्रानेतर भी हुए हैं जिनोंने गृहस्थाधम-नेहित धर्म-सत्त्वा को ही प्रशंसा की है । पर इतना निश्चित है कि अन्त में दोनों सत्त्वाओं का समन्वय अनुरोध के रूप में ही हुआ है । आज बहुत धर्मशास्त्री भीमांतक शास्त्रान की सम्पाद्य की अवधानता पर नहीं सजता । इसी तरह सत्त्वा का अत्यन्त पक्षपाती भी गृहस्थाधम की ओर योगिता से झुकार नहीं कर सजता ।

(२ जी नि अ १५ ३८ ३९)

१. धर्म और बुद्धि

आज तक किसी विचारक ने यह नहीं कहा कि धर्म का अन्तर्गत और विनाश बुद्धि के सिधाय और भी किसी तरफ से हो सजता है । प्रत्येक धर्म-संस्था का इतिहास यही कहता है कि अनेक बुद्धियान् गुराओं के द्वारा ही उस धर्म की उत्पत्ति का बुद्धि हुई है । धर्म के इतिहास और उनके अन्तर्गत के व्यावहारिक जीवन की दृष्टिपर हम देखत एक ही मतीका निराक करते हैं कि बुद्धितत्त्व ही धर्म का उत्पत्तिक उसका संशोधन पोषक और प्रचारक रहा है और रहे सजता है ।

क्या धर्म और बुद्धि में विरोध है ? इसमें उत्तर में संक्षेप में इतना कहा जा सकता है उनके बीच कोई विरोध नहीं है और न हो सकता है । यदि नचमुच ही किसी धर्म में इनका विरोध माना जाए तो हम यही कहेंगे कि उन बुद्धि-विरोधी धर्मों से हमें कोई मतलब नहीं । ऐसे धर्म को अगीकार करने की अपेक्षा उसको अगीकार न करने में ही जीवन सुखी और विषमिit रह सकता है ।

(द० औ० चि० ख० १, पृ० १३)

१० धर्म और विचार

विचार ही धर्म का पिता, उसका मित्र और उसकी प्रजा है । जिस में विचार न हो उसमें धर्म की उत्पत्ति सम्भव नहीं । धर्म के जीवन और प्रसरण के साथ विचार होना ही है । जो धर्म विचारों को उद्बुद्ध न करे और उनका पोषण न करे वह अपनी आत्मा खो देता है । अतएव धर्म विषयक विचारणा या परीक्षा की भी परीक्षा होती रहे तो परिणाम में वह लाभदायी ही है ।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ४९)

११ धर्म और मस्कृति के बीच अन्तर

धर्म का सच्चा अर्थ है आध्यात्मिक उत्कर्ष, जिसके द्वारा व्यक्ति बहिर्मुखता को छोड़कर—बाननाओं के पाग में हटकर—शुद्ध चिद्रूप या आत्म-स्वरूप की ओर अग्रसर होता है । यही है यथार्थ धर्म । अगर ऐसा धर्म सचमुच जीवन में प्रकट हो रहा हो तो उसमें बाह्य साधन भी—चाहे वे एक या दूसरे रूप में अनेक प्रकार के क्यों न हों—धर्म कहे जा सकते हैं । पर यदि बाननाओं के पाग में मुक्ति न हो या मुक्ति का प्रयत्न भी न हो, तो बाह्य साधन कैसे भी क्यों न हों, वे धर्म-कोटि में कभी आ नहीं सकते । वल्कि वे सभी साधन अवधर्म ही बन जाते हैं । मारास यह कि धर्म का मुख्य मतलब मत्य, अहिंसा, अग्रिग्रह—जैसे आध्यात्मिक नद्गुणों से है । सच्चे अर्थ में धर्म कोई बाह्य वस्तु नहीं है । तो भी वह बाह्य जीवन और व्यवहार के द्वारा ही प्रकट होता है । धर्म को यदि आत्मा

है। जिस समाज में इस धर्म का जितने अधिक अपा में अनुसरण होता हो वह समाज उनमें अग में अग्रि अक्षय या मन्दन होगा।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० १४)

१३ धर्म और पथ

पहले में अर्थात् धर्म में अन्वेषण होता है, अतः वह आत्मा के भीतर से आता है और सयोग दान काता है अथवा उग और मनुष्य को मोड़ता है, जबकि दूसरे में अर्थात् पथ में वर्तमान होता है, वह बाहरी वातावरण और दगादेवी में से ही पैदा होता है। फलतः छापी दृष्टि बाहर की तरफ लगी रहती है और वह मनुष्य को बाहर की ओर ही देखने में प्रवृत्त करता है।

धर्म गुणजीवी और गुणावलम्बी होने में आत्मा के गुणों पर ही उगवा आधार होता है, जबकि पन्थ रूपजीवी और रूपावलम्बी होने से उसका मार्ग आधार बाहरी रूपरंग और टाटवाट पर होता है।

पहले में से एयता और अभेद के भाव उठते हैं और समानता की ऊर्मिया उछलती हैं, जबकि दूसरे में भेद और विषमता की दरारें पड़ती हैं और वे बढ़ती जाती हैं। फलतः पहले में मनुष्य दूसरे के और अपने बीच रहे हुए भेद का भूलकर अभेद की ओर झुकता है और दूसरे के दुःख में अपना सुख भूल जाता है। धर्म में ब्रह्म अर्थात् मच्चे जीवन की झांकी होती है, अतः उसकी व्यापकता के आगे मनुष्य को अपना एवाकी रूप अल्प-सा प्रतीत होता है, जबकि पन्थ में इसमें उल्टा है। उसमें गुण या वैभव न हो तो भी मनुष्य अपने-आपको दूसरों से बड़ा मानता है और वैसा मनवाने का यत्न भी वह करता है। उसमें यदि नम्रता हो तो वह बनावटी होती है, और इसीलिए वह मनुष्य में बड़प्पन का ही स्थाय पैदा करती है। उसकी नम्रता प्रतिष्ठा और महत्ता के लिए ही होती है। सच्चे जीवन की झांकी न होने से और गुणों की अनन्तता का तथा अपनी पामरता का भान न होने में पन्थ में पड़ा मनुष्य अपनी लघुता का अनुभव कर ही नहीं सकता, केवल वह लघुता का दिग्भावा करता है।

धर्म में सत्यगामिनी दृष्टि होने से उसमें सभी दिशाओं से देखने-

है। इसके विपरीत पन्थ में चौकावृत्ति इतनी प्रबल होती है कि जहाँ देखो वहाँ छुआछूत की गन्ध आती है और फिर भी चौका-वृत्ति की नाक अपने पाप की दुर्गन्ध सूघ ही नहीं सकती। उसे तो जो उसने मान लिया है वही खुशबूदार और स्वयं जिस पर चलता हो वही मार्ग श्रेष्ठ लगता है। इसके परिणामस्वरूप उसे अन्यत्र सर्वत्र वदबू और दूसरे में अपने पथ की अपेक्षा ओछापन मालूम होता है।

सक्षेप में कहें तो धर्म मनुष्य को रात-दिन पोषित होनेवाले भेद-नन्कारों में से अभेद की ओर ले जाता है, तो पन्थ इन भेदों में अधिकाधिक वृद्धि करता है और कभी दैवयोग से अभेद का अवसर कोई उपस्थित करे तो उससे उसको दुःख होता है। धर्म में सामारिक छोटे-मोटे झगड़े (ज्वर, जोरू, जमीन के तथा मान-अपमान के झगड़े) भी शान्त हो जाते हैं, जबकि पन्थ में धर्म के नाम पर और धार्मिक भावना के बल पर ही झगड़े पैदा होते हैं। झगड़े के बिना धर्म की रक्षा ही नहीं दिखती।

पन्थ थे, हैं और रहेंगे, परन्तु उनमें सुधारने जैसा अथवा करने जैसा कुछ हो तो वह इतना ही है कि उसमेंसे विछुड़ी हुई धर्म की आत्मा को ज़मीन में पुनः स्थापित किया जाय। इसलिए हम चाहे जिस पन्थ के हो, परन्तु धर्म के तत्त्वों को आत्मसात् करके ही हम उस पन्थ का अनुगमन करें, अहिंसा के लिए हिंसा न करें और सत्य के लिए असत्य न बोलें। पन्थ में धर्म के प्राण फूटने की खास शर्त यह है कि दृष्टि सत्याग्रही हो। सत्याग्रही होने के लक्षण सक्षेप में इस प्रकार हैं —

(१) हम स्वयं जो मानते या करते हो उसकी पूरी समझ हमें होनी चाहिए और अपनी समझ पर हमें इतना अधिक विश्वास होना चाहिए कि दूसरों को समझाने की आवश्यकता उपस्थित हो तो वह बराबर समझाई जा सके।

(२) अपनी मान्यता की सही समझ और ग्यारह विश्वास की कसौटी यह है कि दूसरों को समझाते समय तनिक भी आवेश अथवा क्रोध न आने पाये और उसकी (अपनी मान्यता और विश्वास की) विशेषता के साथ ही यदि उसमें कोई कमी दिखाई दे तो उसका निःसकोच स्वीकार करना चाहिए।

समझने का बीरब और सभी पक्षों को सह लेने की उम्मीद होती है। पन्थ में ऐसा नहीं होता। समझ बुद्धि न मायावादी होने में वह एक ही—और वह भी अपने ही—पक्ष को अर्थात् सत्य मानकर दूसरी ओर बहुत समझने की बुद्धि ही नहीं रखती और किसीकी पक्षा की सह लेने की अपेक्षा उसको समझने की उम्मीद भी समझ नहीं होती।

धर्म में अपना दोष-दोष और दुमरो व दुखी का दर्शन मुख्य होता है, जबकि पन्थ में इससे विपरीत बात होती है। पन्थवादी मनुष्य दूसरों के दुखों की अपेक्षा अपने दोषों को ही आसानी पर देना करता है और उन्हींका नामाज किया करता है। उसकी बुद्धि में अपने दोषों की अपेक्षा दुख ही अधिक लगने है और उन्हींकी दुमरों को वह बसावा करता है, अपना ही उसकी नजर में अपने दोष बड़ने ही नहीं।

धर्मवादी अपना धर्मविषय मनुष्य व्यवहार की अपने भीतर और अपने आसपास देखता है, जिससे वह या पाप करने पर व्यवहार देना उसे ऐसा भय उसे रहा करता है वह मन-ही-मन लग्नित होता है जबकि पन्थवादी मनुष्य ने 'प्रभु वैकुण्ठ में का कुल्लिस्वान में रहने हैं ऐसी धारणा होती है जिससे मूक करने पर व्यवहार से अपने-आपकी दुःख मानकर, मानो कोई बात ही न हो उस प्रकार, न तो वह किसीसे डरता है और न लग्नित ही होता है। उसे मूक का दुःख महसूस नहीं होता और अगर होता भी है तो पुनः मूक न करने के लिए नहीं।

धर्म में आचारसंन्यास आरिष्य होने से आति किन्तु बहुत बेश चिह्न जाया गया दूसरी वही आरिष्य बातों को स्वान ही नहीं है जबकि पन्थ में इसी आरिष्य वस्तुओं का स्वान होता है और इसी मूल्यता में आरिष्य सब बात है। बहुत बार तो ऐसा भी होता है कि लोगों में जिसकी प्रतिष्ठा न हो वही आति वैसे किन्तु वही उच्च और वही बेश अपेक्षा चिह्नवाके में यदि आरिष्य ही तो भी एक से पक्ष हुआ मनुष्य वही वह में होता ही नहीं और बहुत बार तो उसका विरुद्ध भी करता है।

धर्म में विरुद्ध ही एकमात्र चीज या विद्या कुल्य है। धर्म में दूसरा कोई आरिष्य-वस्तु चीज न होने से कुल्यता वही चीज ही नहीं होती और होती है तो वह इसी ही कि उसमें अपना ही पाप केवल वस्तुत्व अवस्था

(१) जिस प्रकार अपनी बुद्धि समझने की बीरब होनी चाहिए वही प्रकार दूसरे की बुद्धि समझने की भी जतनी ही उपायों और उत्पत्ता होनी चाहिए । दोनों अथवा जितने पहुँच जाय उनके उन सबकी तुलना तथा बजावट को जानने की बुद्धि भी होनी चाहिए । इतना ही नहीं अपना पक्ष निर्दोश अथवा सत्य प्रतीत होने पर उसका त्याग पहले के स्वीकार की अपेक्षा अधिक सुख माना जाना चाहिए ।

(४) कोई भी सत्य सत्य बात का अथवा उत्कार से परिमित नहीं होता । अतः सभी पहुँचों को देखने की तथा प्रत्येक पहुँच में यदि सत्य-सत्य बात हो तो उन सबका समन्वय करने की बुद्धि होनी चाहिए ।

(ब ब बि बा १ ५ ११ १९)

१४ दर्शन और सम्मन्वय

यह विचार करना उचित होना कि दर्शन का सम्मन्वय क्या समझा जाता है और वस्तुतः उक्तका मतलब क्या होना चाहिए । इसी तरह यह भी विचारना समुचित होना कि सम्मन्वय क्या वस्तु है और उसके साथ दर्शन का सम्मन्वय कैसा पड़ा है तथा उस साम्प्रदायिक सम्मन्वय के सम्मन्वय दर्शन के क्या बुझ-बोध आए हैं इत्यादि ।

तब कोई सामान्य रूप से यही समझते और मानते आए हैं कि दर्शन का सम्मन्वय है उत्प-साधनाकार । सभी दार्शनिक अपने-अपने साम्प्रदायिक दर्शन को साक्षात्कार रूप ही मानते आए हैं । यहाँ प्रश्न यह है कि साम्प्रदायिक त्वा किसे कहते हैं ? इसका जवाब एक ही हो सकता है कि साम्प्रदायिक त्व है जिसमें भ्रम या तन्त्र को अवकाश न हो और साम्प्रदायिक त्व के तत्त्व से फिर मनभ्रम या विरोध न हो । अगर दर्शन की उक्त साम्प्रदायिक त्वका व्याख्या सबको मान्य है तो दूसरा प्रश्न यह होता कि अनेक सम्प्रदायों में विभिन्न दर्शनों ने एक ही तत्त्व के विषय में इतने माना मतभेद कैसे और उनमें असमावेय समझा जानेवाला परस्पर विरोध कैसा ? इस प्रश्न का जवाब देने के लिए हमारे पास एक ही उपाय है कि हम दर्शन सत्य का कुछ और अर्थ समझें अर्थ समझा
जाता है और जो विरक्तक से यह अर्थ

अगर यथाय है, तो मेरी गाय में वह समग्र दर्शनो द्वारा निर्विवाद और अमदिग्ध रूप से सम्मत निम्नलिखित आध्यात्मिक प्रमेयो मे ही घट सकता है—

१ पुनर्जन्म, २ उनका कारण, ३ पुनर्जन्मग्राही कोई तत्त्व, ४ साधनविशेष द्वारा पुनर्जन्म के कारणों का उच्छेद ।

ये प्रमेय साक्षात्कार के विषय माने जा सकते हैं । कभी-न-कभी किसी तपस्वी द्रष्टा या द्रष्टाओं को उक्त तत्त्वों का साक्षात्कार हुआ होगा ऐसा कहा जा सकता है, क्योंकि आज तक किसी आध्यात्मिक दर्शन मे इन तथा ऐसे तत्त्वों के बारे मे न तो मतभेद प्रकट हुआ है और न उनमें किसीका विरोध ही रहा है । पर उक्त मूल आध्यात्मिक प्रमेयों के विशेष-विशेष स्वरूप के विषय मे तथा उनके ब्यौरेवार विचार मे सभी प्रधान-प्रधान दगनों का और कभी-कभी तो एक ही दगन की अनेक शाखाओं का इतना अधिक मतभेद और विरोध शास्त्रों मे देना जाता है कि जिसे देखकर तटस्थ समालोचक यह कभी नहीं मान सकता कि किसी एक या सभी सम्प्रदाय के ब्यौरेवार मन्तव्य साक्षात्कार के विषय हुए हों । अगर ये मन्तव्य साक्षात्कृत हों तो किस सम्प्रदाय के ? किसी एक सम्प्रदाय के प्रवर्तक को ब्यौरे के बारे मे साक्षात्कर्ता—द्रष्टा सावित करना टेडी चीज है । अतएव बहुत हुआ तो उक्त मूल प्रमेयों मे दर्शन का साक्षात्कार अर्थ मान लेने के बाद ब्यौरे के बारे मे दर्शन का कुछ और ही अर्थ करना पड़ेगा ।

विचार करने मे जान पड़ता है कि दर्शन का दूसरा अर्थ 'मवल प्रतीति' ही करना ठीक है । शब्द के अर्थों के भी जुदे-जुदे स्तर होते हैं । दर्शन के अर्थ का यह दूसरा स्तर है । हम वाचक उमास्वाति के "तत्त्वार्थश्रद्धान् सम्यग्दर्शनम्" इस सूत्र मे तथा इसकी व्याख्याओं मे यह दूसरा स्तर स्पष्ट पाते हैं । वाचक ने साफ कहा है कि प्रमेयों की श्रद्धा ही दर्शन है । यहा यह कभी न भूलना चाहिए कि श्रद्धा के माने हैं बलवती प्रतीति या विश्वास, न कि साक्षात्कार । श्रद्धा या विश्वास, साक्षात्कार को सम्प्रदाय मे जीवित रखने की एक भूमिका-विशेष है, जिसे मैंने दर्शन का दूसरा स्तर कहा है ।

यो तो सम्प्रदाय हरएक देश के चिन्तकों मे देखा जाता है । यूरोप

के उत्पन्न-विस्तार की माघ भूमि बीच के बिन्दुको मैं भी परस्पर चिराबी बनेक सम्प्रदाय रहे हैं, पर भारतीय उत्पन्न-विस्तारों के सम्प्रदाय की क्या कुछ निरासी ही है। इस देश के सम्प्रदाय मूल में धर्मग्राम और धर्मबीबी रहे हैं। सभी सम्प्रदायों ने उत्पन्न-विस्तार की माघय ही नहीं दिया बल्कि उनके बिनास और विस्तार में भी बहुत कुछ किया है। एक तरह से भारतीय उत्पन्न-विस्तार का चरमकारपूर्ण औद्योगिक प्रवेश जूरे-जूरे सम्प्रदायों के प्रचलन का ही परिचाय है। पर हमें या सोचना है यह तो यह है कि हर एक सम्प्रदाय अपने-अपने दिन मनुष्यों पर सबक बिखाने रखता है और दिन मनुष्यों को बुराया चिरोबी सम्प्रदाय बताई मानने की तैयार नहीं है वे मनुष्य साम्प्रदायिक विश्वास या साम्प्रदायिक भावना के ही विषय माने या नहीं हैं साक्षरकार के विषय नहीं। इस तरह साक्षरकार का सामान्य सौत सम्प्रदायों की भूमि पर सौते के विशेष प्रवाहों में बिजाविय होने ही बिस्वास और प्रतीति का कम बारण करने लगता है।

यह साक्षरकार बिनास टग में परिणत हुआ वह उस बिस्वास को स्थापित रखने और उसका समर्थन करने के लिए सभी सम्प्रदायों की कल्पनाओं का बलीका का तथा तर्कों का सहारा लेता रहा। सभी साम्प्रदायिक उत्पन्न-विस्तार अपने-अपने बिस्वास की पुष्टि के लिए कल्पनाओं का सहारा पूरे तौर से लेते रहे फिर भी यह मानते रहे कि हम और हमारा सम्प्रदाय को कुछ मालते हैं यह सब कल्पना नहीं जगितु साक्षरकार है। इस तरह कल्पनाओं का तथा सत्य-असत्य और अर्थसत्य तर्कों का समावेश भी दर्शन के अर्थ में हो गया। एक तरह से बहुत सम्प्रदाय न मूल दर्शन अर्थात् साक्षरकार की रक्षा की और उसे स्पष्ट करने के लिये बनेक प्रकार के बिस्तार की बाजू रखा तथा उसे ध्वस्त करने की बनेक मनोरम कल्पनाएँ की। यहाँ बुराई तरह के सम्प्रदाय की बाड़ पर बने तथा पकने-पकनेवाली उत्पन्न-विस्तार की बेक इतनी परामित हो गई कि हम सम्प्रदाय के विचार कोई कुछ सहारा हैं न रख। बहुत पूर्वजन्म बधिनियों की तरह उत्पन्न-विस्तार की बेक भी कीमत और लघुचित पुष्टि वाली बन गई।

सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि

दृष्टि अर्थात् दर्शन । दर्शन का सामान्य अर्थ देना होता है । आन ने जो-जो बोध होता है उसे 'देगना' या 'दर्शन' कहते हैं । परन्तु इस ज्ञान पर दृष्टि या दर्शन का अर्थ मात्र 'नेत्रजन्य बोध' ही नहीं है, यहाँ तो उगता अथ अत्यन्त विशाल है । किसी भी इन्द्रिय ने होनेवाला ज्ञान यहाँ दृष्टि अथवा दर्शन से अभिप्रेत है । इतना ही नहीं, मन की महायता के बिना यदि आत्मा का ज्ञान शक्य हो ना वैसा ज्ञान भी यहाँ दृष्टि अथवा दर्शन रूप से अभिप्रेत है । सारांश यह कि सम्यग्दृष्टि अर्थात् किसी भी प्रकार का सम्यक् प्राप्ति और मिथ्यादृष्टि अर्थात् प्रत्येक प्रकार का मिथ्या बोध ।

देह धारण करना, ध्वानोच्छ्वास लेना, ज्ञानेन्द्रिया से जानना और कर्मेन्द्रियों से काम करना—इतना ही मात्र जीवन नहीं है, परन्तु मन और चेतन की भिन्न-भिन्न भूमिकाओं में सूक्ष्म और सूक्ष्मतर अनेक प्रकार के संवेदनों का अनुभव करना भी जीवन है । ऐसे व्यापक जीवन के पहलू भी अनक हैं । इन सब पहलुओं को मार्गदर्शन करानेवाली और जीवन को चलानेवाली 'दृष्टि' है । यदि दृष्टि सही हो तो उसके मार्गदर्शन में जीवित जीवन कलकलित होगा, और यदि दृष्टि भ्रान्त अथवा उल्टी हो तो उगते अनुसार जीवन भी कलकलित ही होगा । अतः यह विचारना चाहिए कि सही दृष्टि क्या है और गलत दृष्टि किसे कहते हैं ।

कई शब्द इन्द्रियगम्य वस्तु के द्योतक होते हैं, तो कई शब्द मनोगम्य पदार्थ के ही बोधक होते हैं । जहाँ शब्द का अर्थ इन्द्रियगम्य हो वहाँ उसके अर्थ की बोधकता में संशोधन-परिवर्तन करने का कार्य सरल होता है, परन्तु जहाँ शब्द का अर्थ अतीन्द्रिय या मनोगम्य मात्र हो वहाँ अर्थ में कमी-बेसी का काम बहुत कठिन होता है । सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि शब्द चिह्न या घोडा आदि शब्दों की भाँति इन्द्रियगम्य वस्तु के द्योतक न होकर मनोगम्य अथवा अतीन्द्रिय भावों के सूचक हैं । इसलिए इन शब्दों के यथार्थ अर्थ की तर्क जाने का अथवा परम्परा से प्रथम अवगत अर्थ में संशोधन, परिवर्तन या परिवर्धन करने का काम बहुत कठिन होने से विवेक और प्रयत्नसाध्य है ।

जीवनमात्र में चेतनतत्त्व के अस्तित्व में श्रद्धा रखना और वैसी श्रद्धा

के परिणामस्वरूप भिन्न नष्ट होते हुए अज्ञान एवं राग-द्वेषादि के कारणों की वारिध न सम्मन पुण्यार्थ से हटाने की व्यवस्था के वाग्विजय की उत्पत्ति में यज्ञा रचना सम्पन्नपुष्टि अथवा नास्तित्वना है । इससे विपरीत अर्थात् चैतन्यवत्त्व के अथवा वारिधयुक्ती उत्पत्ति में यज्ञा न रचना विष्णुपुष्टि अथवा नास्तित्वना है । सम्पन्नपुष्टि और विष्णुपुष्टि का अर्थ विनाशक्रम को कहने हुए, अतः प्रथम में उत्पत्ति-विषयक यज्ञा और यथज्ञा ऐसा ही कथित होता है । आचार प्रसादवाणि नामक जैन आचार्य ने सम्पन्नपुष्टि का अर्थ स्पष्ट करते हुए कहा है कि आध्यात्मिक और वाग्विजय की उत्पत्ति में यज्ञा रचना ही सम्पन्नपुष्टि है । हम कहने हैं कि हम परिभाषा में किसी एक परम्परा के बाह्य आचार-विचार की प्रभावशालीता का स्पर्श तक नहीं है केवल उत्पत्ति के वास्तविक स्वरूप में यज्ञा रचने का ही निर्देश है ।

उत्पत्ति यज्ञा ही सम्पन्नपुष्टि ही ता भी वह अर्थ अतिरिक्त नहीं है । अन्तिम अर्थ ही उत्पत्ति-साक्षात्कार है । उत्पत्ति यज्ञा ही उत्पत्ति-साक्षात्कार का एक मोक्षान्तर है । वह मोक्षान्तर कुछ ही तभी यथोचित पुण्यार्थ से उत्पत्ति का साक्षात्कार होता है । यह साक्षात्कार जीवनमात्र में चैतन्यवत्त्व का समाप्त भाग है अनुभव करता है और वारिधयुक्ती उत्पत्ति केवल यज्ञा के विषय न रहकर जीवन में जाने-बाने की तरह जोन प्रोन हो जाते हैं, एकरस हो जाते हैं । इसी का नाम है उत्पत्ति-साक्षात्कार और यही सम्पन्नपुष्टि अथवा अन्तिम तथा एकमात्र अर्थ है ।

(४ अ वि भा १ प १८ १ १)

जैनधर्म का प्राण

ब्राह्मण और श्रमण परम्परा वैष्णव और साम्य दृष्टि

अभी जैनधर्म नाम से जो आचार-विचार पहचाना जाता है वह भगवान् पार्श्वनाथ के समय में, स्वामकर महावीर के समय में, निगठ धम्म-निग्रन्थ धर्म के नाम से भी पहचाना जाता था, परन्तु वह श्रमणधर्म भी कहलाता है। अतः है तो इतना ही है कि एकमात्र जैनधर्म ही श्रमणधर्म नहीं है, श्रमणधर्म की और भी अनेक शाखाएँ भूतकाल में थी और अब भी बौद्ध आदि कुछ शाखाएँ जीवित हैं। निग्रन्थ धर्म या जैनधर्म में श्रमणधर्म के सामान्य लक्षणों के होते हुए भी आचार-विचार की कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं जो उसको श्रमणधर्म की अन्य शाखाओं से पृथक् करती हैं। जैनधर्म के आचार-विचार की ऐसी विशेषताओं को जानने के पूर्व अच्छा यह होगा कि हम प्रारम्भ में ही श्रमणधर्म की विशेषताओं को भलीभाँति जान लें, जो उसे ब्राह्मणधर्म से अलग करती हैं।

प्राचीन भारतीय संस्कृति का पट अनेक व विविधरंगी है, जिसमें अनेक धर्म-परम्पराओं के रङ्ग मिश्रित हैं। इसमें मुख्यतया ध्यान में आनेवाली दो धर्म-परम्पराएँ हैं—(१) ब्राह्मण, (२) श्रमण। इन दो परम्पराओं के पौर्वापर्य तथा स्थान आदि विवादास्पद प्रश्नों को न उठाकर केवल ऐसे मुद्दों पर थोड़ी-सी चर्चा की जाती है, जो सर्वममत जैसे हैं तथा जिनसे श्रमणधर्म की मूल भित्ति को पहचानना और उसके द्वारा निग्रन्थ या जैनधर्म को समझना सरल हो जाता है।

ब्राह्मण और श्रमण परम्पराओं के बीच छोटे-बड़े अनेक विषयों में मौलिक अंतर है, पर उस अंतर को संक्षेप में कहना ही तो इतना ही कहना पर्याप्त है कि ब्राह्मण-वैदिक परम्परा वैष्णव पर प्रतिष्ठित है, जबकि श्रमण परम्परा

पकट होता है और कोई किसीमें कम योग्य या अधिक योग्य रहने नहीं पाता । जीव-जगत् के प्रति श्रमणधर्म की दृष्टि पूर्ण आत्मसाम्य की है, जिसमें न केवल पशु-पक्षी आदि या कीट-पतंग आदि जन्तु का ही समावेश होता है, अपितु वनस्पति जैसे अति क्षुद्र जीववर्ग का भी समावेश होता है । हममें किसी भी देहधारी वा किसी भी निमित्त में किया जानेवाला वह आत्मवध जैसा ही माना गया है और वधनाश को अग्रम वा हेतु माना है ।

ब्राह्मण परम्परा मूल में 'ब्रह्मन्' के आसपास शुरू और विकसित हुई है, जबकि श्रमण परम्परा 'मम'—साम्य, सम और श्रम के आसपास शुरू एवं विकसित हुई है । ब्रह्मन् के अनेक अर्थों में से प्राचीन दो अर्थ इस जगह ध्यान देने योग्य हैं (१) स्तुति, प्रार्थना, (२) यज्ञयागादि कर्म । वैदिक मन्त्रों एवं सूक्तों के द्वारा जो नानाविध स्तुतियाँ और प्रार्थनाएँ की जाती हैं वे ब्रह्मन् कहलाती हैं । इसी तरह वैदिक मन्त्रों के विनियोगवाला यज्ञयागादि कर्म भी ब्रह्मन् कहलाता है । वैदिक मन्त्रों और सूक्तों का पाठ करनेवाला पुरोहितवर्ग और यज्ञयागादि कर्म करानेवाला पुरोहितवर्ग ही ब्राह्मण हैं । वैदिक मन्त्रों के द्वारा की जानेवाली स्तुति-प्रार्थना एवं यज्ञ-यागादि कर्म की अतिप्रतिष्ठा के साथ-ही-साथ पुरोहितवर्ग का समाज में एवं तत्कालीन धर्म में ऐसा प्राधान्य स्थिर हुआ कि जिसने वह ब्राह्मण वर्ग अपने-आपको जन्म से ही श्रेष्ठ मानने लगा और समाज में भी बहुधा वही मान्यता स्थिर हुई, जिसके आधार पर वर्गभेद की मान्यता रूढ़ हुई और कहा गया कि समाज-पुरुष का मुख ब्राह्मण है और इतर वर्ग अन्य अंग हैं । इसके विपरीत श्रमणधर्म यह मानता-मनवाता था कि सभी स्त्री-पुरुष सत्कर्म एवं धर्मपद के समानरूप में अधिकारी हैं । जो प्रयत्नपूर्वक योग्यता लाभ करता है वह वर्ग एवं लिंगभेद के बिना ही गुरुपद का अधिकारी बन सकता है ।

यह सामाजिक एवं धार्मिक समता की मान्यता जिस तरह ब्राह्मण-धर्म की मान्यता से विलकुल विरुद्ध थी, उसी तरह साध्यविषयक दोनों की मान्यता भी परस्पर विरुद्ध रही । श्रमणधर्म ऐहिक या पार-लौकिक अभ्युदय को सर्वथा हेय मानकर निश्चेष को ही एकमात्र उपादेय मानने की ओर अग्रसर था और इसीलिए वह साध्य की तरह

साधनयुक्त साम्य पर भी उतना ही भार देने लगा । निःशेष के साधनों में मुख्य है अहिंसा । किसी भी प्राणी की किसी भी प्रकार से हिंसा न करना यही निःशेष का मुख्य साधन है जिसमें अन्य सब साधनों का समावेश हो जाता है । यह साधनयुक्त साम्यदृष्टि हिंसाप्रधान ब्रह्मपानादि धर्म की दृष्टि के विपरीत पिट्ट है । इस तरह ब्राह्मण और अममधर्म का वैपक्ष्य और साम्यमुख्य इतना विरोध है कि जिससे दोनों धर्मों के बीच यह-यह पर धर्म की समझना है जो दुःखों धर्मों के इतिहास में लिपिकृत है । यह पुराना विरोध ब्राह्मणधर्म में भी था और बुद्ध एवं महावीर के समय में तथा इनके बाद भी । इसी विरोध के प्रभाव की महाभाष्यकार पंडित ने अपनी भाषी में व्यक्त किया है । वैष्णव धर्मप्राप्ति ने मूल में शास्त्र विरोध का निर्देश किया है । पंडित 'शास्त्र'—अन्वयित विरोधवाले अहिंसुक्त बोध्याय जैसे इनकी के उदाहरण देते हुए साध-साध ब्राह्मण-अमम का भी उदाहरण देते हैं । यह ठीक है कि हजार प्रयत्न करने पर भी अहिंसुक्त या बोध्याय का विरोध निर्मूल नहीं हो सकता क्योंकि प्रयत्न करने पर ब्राह्मण और अमम का विरोध निर्मूल हो जाता समझ है और इतिहास में कुछ उदाहरण ऐसे उपलब्ध भी हैं, जिनमें ब्राह्मण और अमम के बीच किसी भी प्रकार का वैमनस्य का विरोध देखा नहीं जाता । परन्तु पंडित का ब्राह्मण-अमम का साम्य विरोध विषयक कथन व्यक्तिपरक न हीनर वर्णपरक है । कुछ व्यक्ति ऐसे समझ हैं जो ऐसे विरोध से पर हुए हो या हो सकते हो परन्तु सारा ब्राह्मणधर्म या सारा अममधर्म मौलिक विरोध से पर नहीं है, बल्कि पंडित का तात्पर्य है । 'शास्त्र' धर्म का धर्म अधिक न होकर प्राकृतिक इतना ही अविशेष है । पंडित ने अनेक उदाहरणों के बाद होनेवाले जीन धर्मार्थ हेमचन्द्र ने भी ब्राह्मण-अमम का उदाहरण देकर पंडित के अनुभव की यथार्थता पर मुहर लगाई है । आज हम समाजवादी मूल में भी हम यह नहीं कह सकते कि ब्राह्मण और अममधर्म के बीच विरोध का बीज निर्मूल हुआ है । इस घाटे विरोध की जाड़ ऊपर सुनिश्चित वैपक्ष्य और साम्य की दृष्टि का पूर्ण-परिचय बीसा जल्द ही है ।

१ महाभाष्य २४९ ।

२ सिद्धार्थ ५ १ १४१ ।

परस्पर प्रभाव और समन्वय

ब्राह्मण और धर्मण परम्परा परस्पर एक-दूसरे के प्रभाव से बिलकुल अछूती नहीं है। छोटी-मोटी बातों में एक का प्रभाव दूसरे पर न्यूनाधिक मात्रा में पड़ा हुआ देखा जाता है। उदाहरणार्थ धर्मणधर्म की साम्यदृष्टि-मूलक अहिंसा-भावना का ब्राह्मण परम्परा पर क्रमशः उतना प्रभाव पड़ा है कि जिसने यज्ञीय हिंसा का समयन केवल पुरानी शास्त्रीय चर्चाओं का विषयमात्र रह गया है, व्यवहार में यज्ञीय हिंसा लुप्त-सी हो गई है। अहिंसा व "सर्वभूतहिते ता" सिद्धांत का पूरा आग्रह रखनेवाली साख्य, योग, औपनिषद, अवधूत, मात्तव आदि जिन परम्पराओं ने ब्राह्मण परम्परा के प्राणभूत वेदविषयक प्रामाण्य और ब्राह्मण वर्ण के पुरोहित व गुरुपद का आत्यंतिक विरोध नहीं किया, वे परम्पराएँ क्रमशः ब्राह्मणधर्म के सर्व-संग्राहक क्षेत्र में एक या दूसरे रूप में मिल गई हैं। इसके विपरीत जैन, बौद्ध आदि जिन परम्पराओं ने वैदिक प्रामाण्य और ब्राह्मण वर्ण के गुरुपद के विरुद्ध आत्यंतिक आग्रह रखा वे परम्पराएँ यद्यपि सदा के लिए ब्राह्मणधर्म से अलग ही रही हैं, फिर भी उनके शास्त्र एवं निवृत्ति धर्म पर ब्राह्मण परम्परा की लोकसंग्राहक वृत्ति का एक या दूसरे रूप में प्रभाव अवश्य पड़ा है।

धर्मणधर्म के प्रवर्तक

धर्मणधर्म के मूल प्रवर्तक कौन-कौन थे, वे कहाँ-कहाँ और कब हुए इसका यथार्थ और पूरा इतिहास अद्यावधि अज्ञात है, पर हम उपलब्ध साहित्य के आधार से इतना तो निश्चय कह सकते हैं कि नाभिपुत्र ऋषभ तथा आदिविद्वान् कपिल ये साम्यधर्म के पुराने और प्रबल समर्थक थे। यही कारण है कि उनका पूरा इतिहास अधकारग्रस्त होने पर भी पौराणिक परम्परा में से उनका नाम लुप्त नहीं हुआ है। ब्राह्मण पुराण-ग्रन्थों में ऋषभ का उल्लेख उग्र तपस्वी के रूप में है सही, पर उनकी पूरी प्रतिष्ठा तो केवल जैन परम्परा में ही है, जबकि कपिल का ऋषिभ्य से निर्देश जैन-कथा साहित्य में है, फिर भी उनकी पूर्ण प्रतिष्ठा तो साख्य परम्परा में तथा साख्य-मूलक पुराण ग्रन्थों में ही है। ऋषभ और कपिल आदि द्वारा जिस आत्मोपम्य भावना की और तन्मूलक अहिंसा धर्म की प्रतिष्ठा जमी थी उस भावना

और धर्म की पीछछ अनन्य साधन-साधनाएँ भी निम्न हैं कोई बाह्य रूप पर कोई ध्यान पर तो कोई मान चित्त-शुद्धि का अथवा पर अधिक बल होती भी । पर नाम्म या अनन्यता नवता नवान ध्येय वा ।

जिस साधना ने नाम्ममिद्विगूढक अहिंसा की निम्न करने के लिए अहिंसा पर अधिक धार दिया और उनीमेंसे अकार-गृह-धर्म या परि यह धर्म के त्याग पर अधिक धार दिया और कहा कि अनन्यता परिवार एवं परिवार का धर्म ही लक्षण कभी पूर्ण अहिंसा या पूर्ण नाम्म निम्न नहीं हो नवता अनन्यता की बही साधना निम्न नाम से प्रसिद्ध हुई । इनके प्रधान प्रवर्तक नेमिनाथ तथा पार्श्वनाथ ही मान पत्र हैं ।

अहिंसा का अर्थ

अहिंसा की भावना न साध-साध रूप और धर्म की भावना अनिवार्य रूप में निर्द्वन्द्व धर्म में अहिंसा ही हो ही नहीं भी परन्तु साधनों के मन में यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि बाह्य त्याग पर अधिक धार देने से क्या आत्म-शुद्धि या नाम्म पूर्णतया निम्न होना सम्भव है ? इनके उत्तर में से यह विचार अहिंसा हुआ कि एग-धर्म अहिंसा यन्त्रि वृत्तियों पर विचार पाना ही मुख्य साधन है । इन साधनों की निम्न निम्न अहिंसा निम्न रूप का निम्न त्याग में ही हो सके यह अहिंसा रूप या त्याग नैका ही क्यों न हो पर आध्यात्मिक दृष्टि से अनुपयोगी है । इसी विचार के प्रवर्तक 'निम्न' कहलाने लगे । ऐसे 'निम्न' अनेक हुए हैं । सम्भव कुछ बोधार्थ और महावीर ने सब अपनी अपनी परम्परा में 'निम्न' रूप से प्रसिद्ध रहे हैं परन्तु आज निम्नविश्व धर्म-धर्म कहने से मुख्यतया महावीर के धर्म का ही बोध होता है जो एग-धर्म के विषय पर ही मुख्यतया धार होता है । धर्म-विचार का इतिहास कहता है कि उत्तरीतर सभ्य में आनेवाली नई-नई धर्म की अवस्थाओं में उत्त-उत्त धर्म की पुरानी अहिंसी अविचारों का समावेश अवश्य रहता है । यही कारण है कि अनन्यता निर्द्वन्द्व धर्म भी है और अनन्य धर्म भी है ।

अनन्यता की साम्यदृष्टि

अब हमें कहना यह है कि अनन्यता की प्राप्ति साम्यसाधना का

जैन परम्परा में क्या स्थान है ? जैन श्रुत रूप में प्रसिद्ध द्वादशांगी या चतुर्दश पूर में 'सामादय'—'सामाधिव' का स्थान प्रथम है, जो आनागमसूत्र कहलाता है। जैनधर्म के अतिम तीर्थंकर महावीर के आचार-विचार का सीधा और स्पष्ट प्रतिबिम्ब मुख्यतया उगी सूत्र में देखने को मिलता है। उसमें जो कुछ कहा गया है उस सूत्रमें साम्य, समता या नम पर ही पूरतया भार दिया गया है। 'सामादय' इस प्राणत या मागधी शब्द का सम्बन्ध साम्य, नमता या नम में है। साम्यदृष्टिमृग आर साम्यदृष्टिपापक जा-जो आचार-विचार हो वे सब सामादय—सामाधिव रूप में जैन परम्परा में स्थान पाते हैं। जैसे ब्राह्मण परम्परा में मैत्र्या एक आवश्यक धर्म है वैसे ही जैन परम्परा में भी गृहस्थ और त्यागी सबके लिए छ आवश्यक धर्म बतलाए हैं, जिनमें मुख्य सामादय है। अगर सामादय न हो तो और कोई आवश्यक साधक नहीं है। गृहस्थ या त्यागी अपने-अपने अधिकारानुसार जव-जव धार्मिक जीवन को स्वीकार करता है तब-तब वह 'करेमि भते'। सामादय ऐसी प्रतिज्ञा करता है। इसका अर्थ है कि मैं भगवन् ! मैं समता या समभाव को स्वीकार करता हूँ। इस समता का विशेष स्पष्टीकरण आगे के दूसरे पद में किया गया है। उसमें कहा है कि मैं मावद्य योग अर्थात् पापव्यापार का वयाश्रित त्याग करता हूँ। 'सामादय' की ऐसी प्रतिष्ठा होने के कारण सातवीं सदी के सुप्रसिद्ध विद्वान् जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने उस पर विशेषावश्यकभाष्य नामक अनिविम्बित ग्रन्थ लिखकर बतलाया है कि धर्म के अगमूत श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों ही सामादय हैं।

सच्ची धीरता के विषय में जैनधर्म, गीता और गांधीजी

साम्य, योग और भागवत जैसी अन्य परम्पराओं में पूर्वकाल में साम्य-दृष्टि की जो प्रतिष्ठा थी उसीका आधार लेकर भगवद्गीताकार ने गीता की रचना की है। यही कारण है कि हम गीता में स्थान-स्थान पर समदर्शी, साम्य, समता जैसे शब्दों के द्वारा साम्यदृष्टि का ही समर्थन पाते हैं। गीता और आनागम की साम्यभावना मूल में एक ही है, फिर भी वह परम्परा-भेद से अन्यान्य भावनाओं के साथ मिलकर भिन्न हो गई है। अर्जुन को साम्यभावना के प्रबल आवेग के समय भी भक्ष्य जीवन स्वीकार करने से

गीता रोमटी है और साम्प्रदाय का आरोप करती है, जबकि आचारपद्धत वर्तुष को ऐसा आरोप न करने यही नहेगा कि अनर गुन सचमुच अविश्व बीर हो तो साम्प्रदायि आने पर हिमव साम्प्रदाय नही कर सते बल्कि मीस्वजीवनपूर्वक आध्यात्मिक शानु के साथ युद्ध के द्वारा ही सन्धा अविमल सिद्ध कर सते हो ।^१ इस बचन की शोकक मरुत-बाहुवकी की बचा जीवन साहित्य मे प्रसिद्ध है, निधम कहा गया है कि सहीकर मरुत के द्वारा उन प्रहार पाने के बाद बाहुवकी मे बह प्रतिहार के लिए हाथ उठया उभी समसाध की वृत्ति प्रकट हुई । इस वृत्ति के आरोप मे बाहुवकी मे मीस्व जीवन स्वीकार किया पर प्रतिप्रहार करते न तो बल का बरला चुनावा और न उससे अपना म्यावोचिड राज्यभाग लेने की सोची । पापीजी मे पीठा और आचारप आदि में प्रतिपासित साम्प्रदाय को अपने जीवन में यथार्थ रूप से विकसित किया और उसके बह पर कहा कि मानवसहाराक युद्ध तो छोडी पर साम्प्र या वित्त-शुद्धि के बल पर ही अन्धकार से प्रतिकार का मार्ग की बहूष करो । पुणने सन्धास या त्यागी जीवन का ऐसा बर्ष विकास पापीजी मे समाज मे प्रसिध्दित किया है ।

साम्प्रदाय और अनेकलतचार

जीन साम्प्रदाय का साम्प्रदायि पर इतना अविश्व मार है कि उसने साम्प्र-दुष्टि को ही साह्य परम्परा मे अन्धप्रसिध्द बहा बहकर साम्प्रदायि-जीवक सारे आचार-विचार की 'बह्यचर्य'—'बम्प्रवेचार' कहा है बीसाकि बीड परम्परा मे मीबी आदि आचनानो को बह्यविहार कहा है । इतना ही नही पर बम्प्रदाय और सातिपर्य की तरह जीन पम्प' मे भी समल बारन करके-बाले समय को ही साह्यन कहकर समय और साह्य के बीच का अंतर मिटाने का प्रयत्न किया है ।

साम्प्रदायि जीन परम्परा मे मुख्यतया दो प्रकार हैं अन्त हुई है—(१) आचार मे और (२) विचार में । जीवनर्य का साह्य-आम्परा, स्मू-

१ आचारप १ ५ ३ ।

२ साह्यचर्य २६ ।

३ उक्तपम्परा २५ ।

सूक्ष्म त्रय आचार साम्यदृष्टि मूलक अहिंसा के केन्द्र के आश्रय ही निर्मित हुआ है। जिन आचार के द्वारा अहिंसा की रक्षा और पुष्टि न होती हो ऐसे सिद्धि भी आचार को जैन-परम्परा मान्य नहीं समझती। यद्यपि सत्र गार्मिक परम्परा ने अहिंसा नम्र पर अत्यधिक भार दिया है, पर जैन-परम्परा ने उक्त तत्त्व पर जितना बल दिया है और उसे जितना व्यापक बनाया है उतना त्रय और उनकी व्यापकता अन्य प्रम-परम्परा दोनों में नहीं जाती। मनुष्य, पशु-पक्षी, कीट-पतंग, और वनस्पति ही नहीं, बल्कि पार्थिव जलीय आदि सूक्ष्मातिनूत जन्तुओं तक की हिंसा से आसौपस्य की भावना द्वारा निवृत्त होने के लिए कहा गया है।

विचार में साम्य दृष्टि की भावना पर जो भार दिया गया है उसी में से अनेकान्त दृष्टि या विभज्यवाद का जन्म हुआ है। केवल अपनी दृष्टि या विचार-मार्गों को ही पूर्ण अन्तिम सत्य मानकर उसपर आग्रह रखना यह साम्य दृष्टि के लिए घातक है। इसलिए कहा गया है कि दूसरा की दृष्टि का भी उतना ही आदर करना जितना अपनी दृष्टि का। यही साम्य दृष्टि अनेकान्तवाद की भूमिका है। इस भूमिका में ही भाषाप्रधान स्याद्वाद और विचारप्रधान नयवाद का क्रमशः विकास हुआ है। यह नहीं है कि अन्यान्य परम्पराओं में अनेकान्तदृष्टि का स्थान ही न हो। मीमांसक और कपिल दशन के उपगत न्यायदर्शन में भी अनेकान्तवाद का स्थान है। बुद्ध भगवान् का विभज्यवाद और मध्यममाग भी अनेकान्तदृष्टि के ही फल हैं, फिर भी जैन-परम्परा ने जैसे अहिंसा पर अत्यधिक भार दिया है वैसे ही उसने अनेकान्तदृष्टि पर भी अत्यधिक भार दिया है। इसलिए जैन-परम्परा में आचार या विचार का कोई भी विषय ऐसा नहीं है जिसपर अनेकान्तदृष्टि लागू न की गई हो या अनेकान्तदृष्टि की मर्यादा से बाहर हो। यही कारण है कि अन्यान्य परम्पराओं के विद्वानों ने अनेकान्तदृष्टि को मानते हुए भी उसपर स्वतंत्र साहित्य रचा नहीं है, जबकि जैन-परम्परा के विद्वानों ने उसके अगभूत स्याद्वाद, नयवाद आदि के बोधक और समर्थक विपुल स्वतंत्र साहित्य का निर्माण किया है।

अहिंसा

हिंसा से निवृत्त होना ही अहिंसा है। यह विचार तबतक पूरा समझ में

आ गयी मरणा अथवा यह न बननाया जाए नि हिता निम की होती है तथा हिता निम व निम कारण से बनता है और उनका परिणाम बना है। इसी प्रकाश को स्पष्ट समझाने की बुद्धि का पुरस्कार का विचार्य जीवन-परम्परा में फैलित हुई है—(१) आत्मविद्या (२) कर्मविद्या (३) चरित्रविद्या और (४) मोक्षविद्या। इसी तरह अनेकानुबुद्धि के द्वारा मुक्तमया भुन विद्या और प्रमाण-विद्या का निर्माण व पोषण हुआ है। इन प्रमाण अहिता अनेकानु और अनुसूचन विचार्य ही जीवनधर्म के प्राग हैं, जिसपर काय सत्य में विचार दिया जाता है।

अज्ञानविद्या और उत्कृष्टविद्या

प्रत्येक आत्मा चाहे वह पृथ्वीगत अस्मत्त या अस्मत्तमिष हो वा कीट-पक्ष पक्षु-पक्षी रूप में हो वा मानव रूप में हो—उस तात्त्विक बुद्धि से समान है। यही जीवन-आत्मविद्या का कारण है। समानता के इस तात्त्विक विचार को अस्मत्त में जाना—उस सचासम जीवन-अवधार के प्रत्येक क्षेत्र में उठारने का अग्रमत प्राग है प्रमाण करता रही अहिता है। आत्म-विद्या कहती है यदि जीवन-अवधार में साम्य का अनुभव न हो तो अस्मत्त-आत्म का विज्ञान कोरा बाध मान है। समानता के विज्ञान को अस्मत्त बनाने के लिए ही आचार्यमनुज में कहा गया है कि जैसे तुम अपने दुःख का अनुभव करते हो वैसे ही परतुलन का अनुभव करो। कर्मों का दुःख का आत्मीय दुःख कम से संवेदन न हो तो अहिता सिद्ध होता सच नही।

जैसे आत्म समानता के तात्त्विक विचार में से अहिता के आचार का समर्थन किया गया है वैसे ही उनी विचार में से जीवन-परम्परा में यह भी आध्यात्मिक सत्य फैलित हुआ है कि जीवनत दार्शनिक दार्शनिक आदि जीवन विज्ञान ही क्यों न हो पर वह आपसुक है—धर्ममूलक है दार्शनिक नहीं है। अस्मत्त भुन-से-भुन सचम्या में पडा हुआ जीवन की सभी मानवपति में का सचता है और मानवकोटिगत जीवन की अस्मत्त अस्मत्त अस्मत्ता में का सचता है इतना ही नहीं बल्कि अस्मत्त जीवन विकास के द्वारा मनुष्य की तरफ सभी सर्वथा अस्मत्त हो सचता है। जीवन-जीव पति का योग

न। एव सर्वथा मुक्ति का आधार एक मात्र कर्म है। जैसा कर्म, जैसा सन्कार या जैसी वामना वैसी ही आत्मा की अवस्था, पर तात्त्विक रूप में सब आत्माओं का स्वरूप सर्वथा एक-सा है, जो नैष्कर्म्य अवस्था में पूर्ण रूप से प्रकट होता है। यही आत्मसाम्यमूलक उत्क्रान्तिवाद है।

नास्त्य, योग, बौद्ध आदि द्वैतवादी अहिंसा समयक परम्पराओं का जोर और बातों में जैन-परम्परा के साथ जो कुछ मतभेद हो, पर अहिंसाप्रधान आचार तथा उत्क्रान्तिवाद के विषय में सब का पूर्ण ऐकमत्य है। आत्मा-द्वैतवादी औपनिषद परम्परा अहिंसा का समर्थन समानता के सिद्धान्त पर नहीं पर अद्वैत के सिद्धान्त पर करती है। वह कहती है कि तत्त्व रूप में जैसे तुम वैसे ही अन्य सभी जीव शुद्ध ब्रह्म—एक ब्रह्मरूप हैं। जो जीवों का पारम्परिक भेद देखा जाता है वह वास्तविक नहीं होकर अविद्यामूलक है। इनलिए अन्य जीवों को अपने ने अभिन्न ही समझना चाहिए और अन्य के दुःख को अपना दुःख समझकर हिंसा में निवृत्त होना चाहिए।

द्वैतवादी जैन आदि परम्पराओं के और अद्वैतवादी परम्परा के बीच अन्तर केवल इतना ही है कि पहली परम्पराएँ प्रत्येक जीवात्मा का वास्तविक भेद मानकर भी उन सबमें तात्त्विक रूप से समानता स्वीकार करके अहिंसा का उद्बोधन करती हैं, जब कि अद्वैत परम्परा जीवात्माओं के पारम्परिक भेद को ही मिथ्या मानकर उनमें तात्त्विक रूप में पूर्ण अभेद मानकर उसके आधार पर अहिंसा का उद्बोधन करती हैं। अद्वैत परम्परा के अनुसार भिन्न-भिन्न योनि और भिन्न-भिन्न गतिवाले जीवों में दिखाई देनेवाले भेद का मूल अविज्ञान एक शुद्ध अखंड ब्रह्म है, जबकि जैन-जैसी द्वैतवादी परम्पराओं के अनुसार प्रत्येक जीवात्मा तत्त्व रूप से स्वतंत्र और शुद्ध ब्रह्म है। एक परम्परा के अनुसार अखंड एक ब्रह्म में से नाना जीव की सृष्टि हुई है जबकि दूसरी परम्पराओं के अनुसार जुड़े-जुड़े स्वतंत्र और समान अनेक शुद्ध ब्रह्म ही अनेक जीव हैं। द्वैतमूलक समानता के सिद्धान्त में से ही अद्वैत-मूलक ऐक्य का सिद्धान्त क्रमशः विकसित हुआ जान पड़ता है, परन्तु अहिंसा का आचार और जाध्यात्मिक उत्क्रान्तिवाद अद्वैतवाद में भी द्वैतवाद के विचार के अनुसार ही घटाया गया है। वाद कोई भी हो, पर अहिंसा की दृष्टि से महत्त्व की बात एक ही है कि अन्य जीवों के साथ समानता या

अमेर का सामाजिक भवेद्यन होना ही अहिंसा भी मानना का उत्पन्न है ।

धर्मविद्या और धर्म-नीति

अब उत्तरण सब जीवात्मा समान हैं तो फिर उनमें परम्परा वैषम्य क्या नबा एक ही जीवात्मा में नाम सब से वैषम्य क्यों ? इन प्रश्न के उत्तर में मैं ही धर्मविद्या का जन्म हुआ है । जैसा धर्म वैनी अवस्था यह मानना वैषम्य का स्पष्टीकरण ही कर देनी है । पर साथ ही-साथ यह भी कहनी है कि अन्त में बुरा धर्म करने एक न करने में धीर ही स्थिति है । जैसा यह चाहे जैसा सत् या असत् पुरपाये कर सकता है और वही अपने वर्तमान और मावी का निर्माण है । धर्मवाद कहता है कि वर्तमान का निर्माण मूल के आधार पर और अविष्य का निर्माण वर्तमान के आधार पर होता है । दोनों नाम की परस्परिणाम समिति धर्मवाद पर ही अवलम्बित है । यही धर्मधर्म के विचार का आधार है ।

वस्तुतः अज्ञान और राग-द्वेष ही धर्म हैं । अपने मर्याद की सामाजिक प्रतीति न होना अज्ञान का धर्म-परम्परा के अनुसार वर्तमान मोह है । इसीको साधन बौद्ध आदि अन्य परम्पराओं में अविद्या कहा है । अज्ञान अन्तिम दृष्टान्तिष्ट की वस्तुतः के कारण जो-जो वृत्तियाँ या जो-जो विचार पैदा होते हैं वे ही राग-द्वेष में राग-द्वेष बड़े गए हैं । अतः राग-द्वेष ही हिंसा के प्रेरण हैं पर वस्तुतः उनकी सब अज्ञान-वर्तमान मोह का अविद्या ही है । इनलिप्त हिंसा की अन्तही सब अज्ञान ही है । इस विषय में आत्मवादी सब परम्पराएँ एकमत हैं ।

अगर जो धर्म का स्वभाव बतलाया है । वह धर्म-परिभाषा में धर्मधर्म है और वह आत्मतः सम्कारविशेष है । यह धर्मधर्म अज्ञान के सर्वविध सब वर्तमान ऐसे सूक्ष्माक्षिप्त अन्तिम परमाणुओं को अन्तः कहा है और उसे विधिष्टक्य अन्तिम करता है । विधिष्टक्य से प्राप्त यह भौतिक परमाणुधर्म ही धर्मधर्म या धर्मधर्म धरती कहलाता है । जो अन्तःतर में जीव के साथ जाता है और भूत धरती के निर्माण की भूमिका बनना ॥ । अन्त-अन्त से देखने पर मान्य होता है कि धर्मधर्मधर्म विचार धर्म-परम्परा की धर्मविद्या में है और अन्य परम्परा की धर्मविद्या में वह नहीं है, परन्तु

मूढमता ने देखनेवाला जान सकता है कि वस्तुतः ऐसा नहीं है। सांख्य-योग, वेदान्त आदि परम्पराओं में जन्मजन्मान्तरगामी मूढम या त्रिग शरीर का वर्णन है। यह शरीर अन्तःकरण, अभिमान, मन आदि प्राकृत या मायिक तत्त्वों का बना हुआ माना गया है, जो वास्तव में जैन परम्परायामत भौतिक कामण शरीर के ही ध्यान में है। मूढम या कामण शरीर की मूल कल्पना एक ही है। अन्तर है तो उसके वर्णन प्रकार में और न्यूनाधिक विस्तार में पञ्च वर्गीकरण में, जो हजारों वर्ष में जुदा-जुदा विचार-चिन्तन करनेवाली परम्पराओं में होता स्वाभाविक है। इस तरह हम देखते हैं कि आत्मवादी नर परंपरा में पुनर्जन्म के कारणरूप में समस्तत्व या स्वीकार है और जन्मजन्मान्तरगामी भौतिक शरीररूप द्रव्यकर्म का भी स्वीकार है। 'साय-वैश्वेदिक परम्परा', जिसमें ऐसे मूढम शरीर का कोई ग्रास स्वीकार नहीं है, उनमें भी जन्मजन्मान्तरगामी अणुरूप मन को स्वीकार करके द्रव्यकर्म के चिन्तन को अपनाया है।

पुनर्जन्म और सम को मान्यता के बाद जर मोक्ष की कल्पना भी तत्त्वचिन्तन में स्थिर हुई तबसे अभीतक की बन्ध-मोक्षवादी भारतीय तत्त्व-चिन्तकों की आत्मस्वरूप-प्रियक मान्यताएँ कभी-कभी हैं और उनमें विक्रान्तकर्म की दृष्टि में जैन-मन्त्रव्य के स्वरूप का क्या स्थान है, इसे समझने के लिए नक्षेत्र में बन्धमोक्षवादी मुख्य-मुख्य सभी परम्पराओं के मन्त्रव्य को नीचे दिया जाता है। (१) जैन-परम्परा के अनुसार आत्मा प्रत्येक शरीर में जुदा-जुदा है। वह स्वयं शुभाशुभ कर्म का कर्ता और कर्म के फल—मुख-दुःख आदि का भोक्ता है। वह जन्मान्तर के समय स्थानान्तर को जाता है और मृत्यु देह के अनुसार मकोच विस्तार धारण करता है। यही मुक्ति पाता है और मुक्तिफल में सामागिक मुख-दुःख, ज्ञान-अज्ञान आदि शुभाशुभ कर्म आदि भावा में सर्वथा छूट जाता है। (२) सांख्य-योग परम्परा के अनुसार आत्मा भिन्न-भिन्न है, पर वह कूटस्थ एव व्यापक होने से न कर्म का कर्ता, भोक्ता, जन्मान्तरगामी, गतिशील है और न तो मुक्तिगामी ही है। इस परम्परा के अनुसार तो प्राकृत बुद्धि या अन्तःकरण ही कर्म का कर्ता, भोक्ता, जन्मान्तरगामी, मकोचविस्तारशील, ज्ञान-अज्ञान आदि भावों का आश्रय और मुक्ति-काल में उन भावों से रहित है। सांख्य-योग परंपरा

अन्य करण के बचमोटा हो ही उगचार से पुण्य क मान छेनी है । (३) आनन्दोपेयिक वर्णन के अनुसार आत्मा अनेक है वह भाव्य-योग की तरह बटम्ब और व्यापक माना गया है फिर भी वह जैन-परम्परा की तरह वास्तविक रूप से वर्त्ता मोक्ष का बड़ा और मुख्य की माना गया है । (४) अर्द्ध-वर्ती वेश्या के अनुसार आत्मा वास्तव में नागों की तरह ही है । वह शास्त्र-योग की तरह बटम्ब और व्यापक है । अनेक न तो वास्तविक न बड़ा है और न मुख्य । उसमें अन्य करण का बचमोटा ही उगचार से माना गया है । (५) बौद्धमत के अनुसार आत्मा का चित्त नामा है । बड़ी वर्त्ता मोक्ष का बड़ा और निर्वास का आधार है । यह न तो बटम्ब है न व्यापक वह केवल ज्ञानवर्धनपरम्परा का है । जो हृदय इन्द्रिय जैसे अनेक वर्त्ता में एक साथ या समय निमित्तानुसार उत्पन्न व नष्ट होता रहता है ।

ऊपर के संक्षिप्त वर्णन में यह स्पष्टतया सूचित होता है कि जैन-परम्परा । समान आत्मस्वरूप बचमोटा व उत्कर्षित्वों की वस्तुता का अनुभवमूलक पुण्यता रूप है । शास्त्र-योगमय आत्मस्वरूप उन उत्कर्षित्वों की वस्तुता की दूसरी भूमिका है । अर्द्धवर्तमान आत्मस्वरूप शास्त्र-योग की बीच बहुवर्धित्वक वस्तुता का एक स्वरूप में परिमार्जनमात्र है । जब कि स्वयं बौद्धपरम्परा आत्मस्वरूप जैन और भाव्ययोग की वस्तुता का निम्न मान है । बौद्धपरम्परा आत्मस्वरूप जैन कल्पना का ही उत्कर्षित्व रूप है ।

एकत्वक्य चारित्रिकता

आत्मा और कर्म के स्वभाव की जानने के बाद ही यह जाना जा सकता है कि आध्यात्मिक उन्नति में चारित्रिकता का क्या स्थान है । मोक्षउत्कर्षित्वों के अनुसार चारित्रिकता का उद्देश्य आत्मा को कर्म से मुक्त करना ही है । चारित्रिकता के द्वारा कर्म से मुक्ति प्राप्त करने पर भी यह प्रश्न रहता ही है कि स्वभाव से कुछ ऐसे आत्मा के साथ पहले-पहल कर्म का सम्बन्ध क्या और क्यों हुआ या ऐसा सम्बन्ध किसने बिना ? इसी तरह यह भी प्रश्न उत्पन्न होता है कि स्वभाव से कुछ ऐसे आत्मवस्तु के साथ यदि किसी-न-किसी तरह से कर्म का सम्बन्ध हुआ माना जाए तो चारित्रिकता के द्वारा मुक्ति सिद्ध होने के बाद भी फिर कर्मबन्धन क्या नहीं होगा ? इन दो प्रश्नों का उत्तर आध्यात्मिक सभी

चितता ने लगभग एक-सा ही दिया है। तब ही तो वा वेदान्त, न्याय-वैशेषिक हा वा बौद्ध इन सभी दशना की तरह जैन दान का भी यही मन्तव्य है कि हम ओ-आत्मा का मन्त्र अनादि है क्वाकि उत मन्त्र का आश्लेष मन्त्रा ज्ञानमीमा के बाहर है। नभोंने यह माना है कि आत्मा के उाथ कम, अविद्या वा माया वा अज्ञान प्रवाह प ने अनादि है, कि भी अज्ञान न्य ने यह मन्त्र नादि है, क्वाकि हम उदात्त ऐसा अनुभव है कि अज्ञान और गग-द्वेष ने ही मन्त्रानता की उत्पत्ति जीवन में होती है। नन्त्रा कम छूट जाने पर जो आत्मा वा पूण शुद्धि प्राप्त होता है उसमें पुन कम वा वामता उत्पन्न क्वा नहीं होती इसका अनुमाना तरुवादी आध्यात्मिक चितको ने वा किया है कि आत्मा मन्त्रान्त शुद्धि-रक्षपाती है। शुद्धि के द्वारा चेतना आदि मन्त्रावित गुणों वा पूण विकास होने के बाद अज्ञान वा मन्त्र-द्वेष जैसे दोष जड में ही उन्मिलित हो जाने है, अर्थात् वे प्रयत्नपूर्वक शुद्धि को प्राप्त होने आत्मतत्त्व म अपना स्थान पान के लिए मन्त्रा निवर्त हो जाते हैं।

चारित्र्य वा माय जीवनगत वैपम्य के कारणों को दूर करना है, जो जैन-परिभाषा में 'मन्त्र' कहलाता है। वैपम्य के मूल कारण अज्ञान का निवारण आत्मा की मन्त्रा प्रतीति ने होता है और मन्त्र-द्वेष जैसे क्लेशों का निवारण माध्यस्थ की सिद्धि में। इसलिये आन्तर चारित्र्य में दो ही बातें आती हैं (१) आत्म ज्ञान—विशेष-न्याति, (२) माध्यम्य वा मन्त्र-द्वेष आदि क्लेशों का जय। ध्यान, व्रत, नियम, तप आदि जो-जो उपाय आन्तर चारित्र्य के पोषक होते हैं वे ही वाह्य चारित्र्य में मन्त्रा के लिए उपादेय माने गए हैं।

आध्यात्मिक जीवन की उत्क्रान्ति आन्तर चारित्र्य के विकासक्रम पर अवलम्बित है। इस विकासक्रम वा गुणस्थान रूप में जैन-परम्परा में अत्यन्त विविध और विस्तृत वर्णन है। आध्यात्मिक उत्क्रान्तिक्रम के विज्ञानियों के लिए योगशास्त्रप्रसिद्ध मधुमती आदि भूमिकाओं वा, बौद्धशास्त्रप्रसिद्ध सोतापन्न आदि भूमिकाओं वा, यागवासिष्ठप्रसिद्ध अज्ञान और ज्ञान-भूमिकाओं का, आजीवक-परम्पराप्रसिद्ध मद-भूमि आदि भूमिकाओं का और जैन परम्परा प्रसिद्ध गुणस्थानों का तथा योगदृष्टि का तुलनात्मक

अध्ययन बहुत समग्र एवं उपयोगी है। जिनका वर्णन यहाँ उभय नहीं।
विज्ञान अथवा प्रविष्टि केपा में जान सकता है।

यै मही उन बीसह गुणधर्मों का वर्णन न करने मन्त्र में तीन भूमिधर्मों
का ही परिचय दिये देना है। जिनमें बुद्धिमान का समावेश हो जाता है।
पहली भूमिधर्म है बहिर्गम्य जितना आत्मज्ञान या विवेकमान का उभय
ही नहीं होता। दूसरी भूमिधर्म अन्तरात्म है जिनमें आत्मज्ञान का उभय
का होता है पर राग-द्वेष आदि कष्टों में हीकर भी ज्ञान प्रभाव रिक्तता
रहने है। तीसरी भूमिधर्म परमात्म हममें राग-द्वेष का पूर्ण उच्छेद हीकर
बीजधर्म प्रकट होता है।

लोकविद्या

लोकविद्या में जीव के स्वभाव का वर्णन है। जीव—वेगन और अजीव—
अक्षतन या अक्षतन हो तत्त्वा का सहाय ही लोक है। वेगन-अक्षतन दोनों
तत्त्व न तो विमीश ज्ञान कभी वेदा हुए है और न कभी प्राप्त पाने है। फिर
भी स्वभाव न परिणामालम्ब पाने रहने है। समार-ज्ञान में वेगन के ऊपर
अजित प्रभाव डालनेवाला इत्ये एकमात्र अक्षतमाधुन्य पुद्गल है जो
कालात्म के वेगन के मन्त्र में जाता है और उसकी मन्त्रिका को सर्वविषय
भी करता है। वेगन तत्त्व की मातृविक और मीनिक मन्त्रिका ऐसी है जो
बोध्य विद्या पाने कभी न कभी उन अक्षत इत्यो में प्रभाव न उन मुक्त भी
कर देती है। अक्षत और वेगन के वास्तविक प्रभाव का अक्ष ही लोक है और
उन प्रभाव में कृपागत पाना ही लोकाल है। जीव-वर्णन की लोकविद्या-
विषय कहना मातृ-भाग पुद्गल और बीज आदि पद्यों की कहना
से अक्ष अक्षो म विस्ती-जुम्मी है।

जीव-वर्णन व्यापकमयिक की तरह वर्णमाधुन्य है। मातृविक की
तुल्य ग्रहणकारी नहीं है। सत्तापि जीव-वर्णनमन्त्र परमाणु का स्वरूप
व्यापक-वर्णनमन्त्र ग्रहण के स्वभाव में सत्तापि मिला है वेदा म्या

निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय की प्राचीनता

समय निर्णय चर्चा का परिचय

बौद्ध या वैदिक धर्मानुवादी सम्प्रदाय का विरागी सम्प्रदाय समय सम्प्रदाय कहलाता है जो भारत में सम्भवतः वैदिक सम्प्रदाय का प्रवर्ध होने के पहले ही विभी-न-विभी रूप में और विभी-न-विभी प्रदेश में अस्तित्व मौजूद था। समय सम्प्रदाय की शाखाएँ और प्रतिशाखाएँ अनेक थीं जिनमें लाल्य और बौद्ध आदीश्वर आदि नाम सुविदित हैं। पुरानी अनेक समय सम्प्रदाय की शाखाएँ एक प्रतिशाखाएँ को पहले तो वैदिक सम्प्रदाय की विरोधिनी रही वे एक या दूसरे कारण से धीरे-धीरे विद्वद्गण वैदिक-सम्प्रदाय में विलीन कर दी हैं। उदाहरण के लिये पर हम बौद्ध और छैब-सम्प्रदाय का सूचन कर सकते हैं। पुराने बौद्ध और छैब आशय करत वैदिक-सम्प्रदाय से मिली ही न व अन्तिम उनका विराग भी करते थे। और इस कारण से वैदिक सम्प्रदाय के समर्थक आचार्य भी पुराने बौद्ध और छैब आशयों की वेद विरोधी मानकर उन्हें वेदबाह्य मानने लगे। पर आज हम देना सकते हैं कि वे ही बौद्ध और छैब-सम्प्रदाय तथा उनकी अनेक शाखाएँ विद्वद्गण वैदिक सम्प्रदाय में सम्मिलित हो गई हैं। यही स्थिति साम्प्रदायिक भी है जो पहले अवैदिक माना जाता था पर आज वैदिक माना जाता है। ऐसा होता हुए भी कुछ समय सम्प्रदाय अभी ऐसे हैं जो खुद अपने को अवैदिक ही मानने मनवाते हैं और वैदिक विद्वान् भी उन सम्प्रदायों को अवैदिक ही मानते आए हैं।

इन सम्प्रदायों में तीन और बौद्ध मुख्य हैं।

समय सम्प्रदाय की सामान्य और लक्षित पहचान यह है कि वह न तो अवीक्ष्य-अनादिक्य से वा ईश्वररचित रूप से वैश्व का प्रामाण्य ही मानता है और न बाह्यचर्च का आसीन वा पुरोहित के लोके मुख्य स्वीकार करता

वर्तमान ही नहीं बल्कि समस्त या एक ही क्षण में जीवितमान्य बनना प
ता । इसी ही प्रकृति का पास एक प्रसन्न हास्य है बर्तमान ही क्षण एक
ही क्षण का प्रत्यक्ष ही प्रत्यक्ष भी है । इसी के अनुसार ही ज्ञान में
विशेष और अनेक-अनेक पुरुष पुरुष के अस्तित्व का भावना पर विचार
में या अविचारितभाव में सभी भी वर्तमान हैं । इसी ही नहीं बल्कि जन्म
मरणशील भी है जो जीवित मान्यताओं का समस्त भाव में सामने है ।
जन्म मरण भी अविचारित है जो पुरुष विचार एक के अनुसार ही पुरुष का
दृष्टि के अनुसार ही माना जायगी और पुरुष के अनुसार । मरण मरण
का ही पुरुष मरण का विचार सामर्थ्य का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष का है । इसी
का ही पुरुष विचार ही माना एक है । प्रत्यक्ष के अर्थ मरण विचार-विचार
मान्यताओं का ही प्रत्यक्ष भाव भी पुरुष माने है ।

बालिका—निर्दोष नश्वराय वा अनेक बाणा वा बन्द है तथा उनसे कम
बाणोंके शिप्यों के जोड़ा होगा-ना बर्तन दिया है। यही ही वह मण्डनदुष्टि
के दिया है या अन्तर्गत मण्डन ।

अज्ञान बौद्धविचारों के पाया आधेरापा निर्णय्य अग्रसार के आधार विचार का निरूप लेनिहायिक दृष्टि न अल्प सम्पन्न है । द्रिष्ट हय अब बौद्ध विचारार्थ निर्णय्य अग्रसार के निरूपण की गर निरूप्य प्रवक्तृ एव न अल्प अल्प आत्मिक मार्गिक के निरूपण के साथ एव और पाद की दृष्टि के निरूपण है ना इससे मौर्य की नू आता द्रिष्टी निरूप अग्रसार है न के ही आता आग्रही न आदि प्रविचारिमात्र नू एव । जीनी बौद्ध निरूपण की एवता और मरुत्ता की स्थिति है कटीक-नगीर बेपी ही स्थिति आधीर निरूप्य आग्रमा की है ।

॥ श्री गणेशाय नमः ॥

बहु जीरा महावीर समझातीन ये । बीना समय सत्रहाय के नवर्षक
 थ फिर भी बीना का भण्डर किया जाने हम सिंगी लगीये पर नष्ट नही
 मरने । पड़ना भण्डर तो यह है कि बहु के महाविजितमय से लेकर आना

१. उपानमन्यासः ३ ५ इत्यादि ।

२ मणिमणिनाथ मुल १४ ५९ बीजनिनाथ मुल १५ २५ ।

महावीर का पीछा हुआ है। इन मनुष्य महावीर की ओरों से बड़ बूढ़ बूढ़ आया है। इसका ही नहीं वह महावीर ने स्वयं का मे परोक्षता देना आशय दिया इनके पास ही बड़ व आका आर्ष स्वर्णित करना गुण बन दिया था। बड़ का आने आर्ष के मनुष्य अनुशासित की आशय है वह आका का परोक्ष महावीर की का अनुशासित की आशय के निवास पास के गुणों अनुशासित की भी आशय प्रभाव व भी आशय प्रभाव प्रभाव प्रभाव था। महावीर अन्य मनुष्य के आशय की गुणों विचारता का दिया मनुष्य विचार बड़ आर्षों मनुष्यता के मनुष्य नहीं। हा मनुष्य व परोक्ष महावीर का प्रभाव बूढ़ निवास था परोक्ष अन्य आर्ष व मनुष्यता के मनुष्यता के मनुष्यता अनुशासित का मनुष्य भी आशय है। आशय मनुष्य अनुशासित की आशय का मनुष्य उनसे मनुष्य इसका भी मनुष्य व आशय बड़ के आशय था। इसका मनुष्य है कि बड़ का मनुष्य उनसे मनुष्य की आशयमनुष्य ही देना आका है।

निर्मल-वर्णन का बड़ वर प्रभाव

बुद्ध ने आका आर्ष गुण वरों के आशय विचार वरों की मनुष्य वरों के आशय वरों विचार वर भी आका है। बुद्ध ने आका वरों वरों का भी देना वर है। उनका वरों भी उनका वर आशय के विचार आशय के मनुष्य विचार वरों के मनुष्य विचार वरों के मनुष्य वरों की मनुष्य निर्मल वरों के भी वरों वरों वरों विचार का मनुष्य ही बड़ स्वयंकारीन ही वर है। बड़ व मनुष्यकारीन आशय वरों के महावीर के भी आका आर्ष गुण विचार ही व का भी उन मनुष्य वरों प्रभाव व मनुष्यता व विचार गुणों निर्मल वरों व का। मनुष्य निर्मल है कि बुद्ध ने वरों ही मनुष्य के विचार वरों व वर मनुष्यता व निर्मल मनुष्यता का वरों वरों विचार था। वही मनुष्य है कि बुद्ध वर निर्मल

१ वीरवन् भीर वर मनुष्यता 'मनुष्य विचार' गुणों मनुष्य
५ १७३।

२ मनुष्य गु २६। श्री वीरवन् बुद्धविचार।

संप्रदाय के आचार-विचारों की समालोचना करते हैं तब निग्रन्थ संप्रदाय में प्रतिष्ठित ऐसे तप के ऊपर तीव्र प्रहार करते हैं। और यही कारण है कि निग्रन्थ सम्प्रदाय के आचार और विचार का ठीक-ठीक उम्मी सम्प्रदाय की परिभाषा में वर्णन करके वे उसका प्रतिवाद करते हैं। महावीर और बुद्ध दोनों का उपदेशकाल अमुक समय तक अवश्य ही एक पड़ता है। इतना ही नहीं, पर वे दोनों अनेक स्थानों में बिना मित्रे भी साथ-साथ विचरते हैं। इसलिए हम यह भी देखते हैं कि पिटकों में 'नातपुत्त निगगठ' रूप में महावीर का निदर्श आता है।^१

चार यान और बौद्ध संप्रदाय

बौद्धपिटकान्तर्गत 'दीघनिकाय' और 'मयुत्तनिकाय' में निग्रन्थों के महाव्रत की चर्चा आती है।^२ 'दीघनिकाय' के 'सामञ्जफलसुत्त' में श्रेणिक—विंविमार के पुत्र अजातशत्रु—कुणिक ने ज्ञातपुत्र महावीर के साथ हुई अपनी मुलाकात का वर्णन बुद्ध के समक्ष किया है, जिसमें ज्ञातपुत्र महावीर के मुख से कहलाया है कि निग्रन्थ चतुर्याममवर में सयन होता है, ऐसा ही निग्रन्थ यतात्मा और स्थितात्मा होता है। इसी तरह सयुत्तनिकाय के 'देवदत्त मयुत्त' में निक नामक व्यक्ति ज्ञातपुत्र महावीर को लक्ष्य में रखकर बुद्ध के सम्मुख कहता है कि वह ज्ञातपुत्र महावीर दयालु, कुशल और चतुर्यामयुक्त हैं। इन बौद्ध उल्लेखों के आधार से हम इतना जान सकते हैं कि बुद्ध बुद्ध के समय में और उसके बाद भी (बौद्ध पिटका ने अन्तिम स्वरूप प्राप्त किया तब तक भी) बौद्ध परंपरा महावीर को और महावीर के अन्य निग्रन्थों को चतुर्यामयुक्त समझती रही। पाठक यह बात जान लें कि याम का मतलब महाव्रत है, जो योगशास्त्र (२ ३०) के अनुसार यम भी कहलाता है। महावीर की निग्रन्थ-परंपरा आज तक पाँच महाव्रतवारी रही हैं और पाँच महाव्रती रूप से ही शास्त्र में तथा व्यवहार में प्रसिद्ध है। ऐसी स्थिति में बौद्धग्रन्थों में महावीर और अन्य निग्रन्थों का चतुस्रमहाव्रतवारी रूप से जो कथन है उसका क्या अर्थ है?—यह प्रश्न अपने-आप ही पैदा होता है।

१ दीघ० सु० २।

२ दीघ० सु० २। सयुत्तनिकाय Vol 1, p 66

इसका उत्तर हम उपर्युक्त तीन आगमों से मिल जाता है। उपर्युक्त आगमों में धार्मिकता अनेक ऐसे प्राचीन स्तर सुरक्षित रह गए हैं जो वेदक महावीर-ममकाकीन मिश्रण-परंपरा की स्थिति पर ही नहीं बल्कि पूर्ववर्ती पारंपरिक मिश्रण-परंपरा की स्थिति पर भी स्पष्ट प्रकाश डालते हैं। 'ममकाकी' और 'उत्तराध्यायन' जैसे आगमों में वर्णन मिलता है कि पारंपरिक मिश्रण—जो चार महाजनपुत्रों के उनमें से किसी न महावीर का वास्तव स्वीकार करके उनके द्वारा उपरिष्ठ पाँच महाजनपुत्रों को चारों दिशाओं में पुरानी अनुसंधान की परंपरा को बरत दिया जबकि कुछ ऐसे भी पारंपरिक मिश्रण रहें जिन्होंने अपनी अनुसंधान की परंपरा को ही कायम रखा।^१ चारों के स्थान में पाँच महाजनपुत्रों की स्थापना महावीर ने क्यों की और कब की यह भी ऐतिहासिक सवाल है। क्यों की—इस प्रश्न का जवाब तो तीन अन्य सवाल हैं पर कब की—इसका जवाब दे नहीं सके। ब्रह्मा सत्य अस्तेय अहिंसा इति चार धर्मो—महाजनपुत्रों की प्रतिष्ठा या पारंपरिक के द्वारा हुई थी पर मिश्रण परंपरा में कमसे ऐसा संशय या सवाल कि कुछ मिश्रण अहिंसा का अर्थ सगृह न करना इतना ही करके शिष्यों का सगृह या परिग्रह बिना किए भी उनके सम्बन्ध से अहिंसा का मत समझने नहीं थे। इस विचित्रता को दूर करने के लिए चार महावीर ने ब्रह्मचर्य श्रम को अहिंसा से अलग स्थापित किया और अनुसंधान में श्रद्धा लाने का प्रयत्न किया। महावीर ने ब्रह्मचर्यश्रम की अहिंसा से पूर्व स्थापना अपने तीस वर्ष के लम्बे उपवेद-काल में कब की यह तो कहा नहीं जा सकता पर उन्होंने यह स्थापना ऐसी बलपूर्वक की कि जिसके कारण अपनी सारी मिश्रण-परंपरा पाँच महाजनपुत्रों की प्रतिष्ठा करने लगी और जो इन-जिने पारंपरिक मिश्रण महावीर के पाँच महाजनपुत्रों में अलग रहे उनका नाम कोई अस्तित्व ही न रहा। अगर कोई शिष्यो में और तीन आगमों में चार महाजनपुत्र का निर्देश न वर्णन न आता तो आज यह पता भी न चलता कि पारंपरिक मिश्रण-परंपरा कबो चार महाजनपुत्रों की थी।

१ 'उत्तराध्यायन' महावीरक (स्वा. तीन काण्डों में बम्बई) पृ. ४९।

२ वही।

उपर की चर्चा में यह तो अपने-आप विदित हो जाना है कि पाण्ड्या-प्रायिक निग्रन्थ-परपरा में दीक्षा लेनेवाले ज्ञातपुत्र महावीर ने गुद भी गुल्फ में ना ही महाप्रत पाण्ड्या रिये थे, पर नाम्प्रदायिक स्थिति देगार उन्होंने उन निग्रथ में कभी-न-कभी मुद्रा किया । इस मुद्रा के विरुद्ध पुगनी निग्रथ-परपरा में कभी चना या नर-विनक होते थे इगका आनात हमें उत्तराव्ययन के तेजि-गौतम नवाद में मिल जाता है, जिनमें कहा गया है कि कुछ पाण्ड्याप्रायिक निग्रथों में तेना विनक होने लगा कि जत्र पाण्ड्यानाथ और महावीर का ध्येय एकमात्र मोक्ष ही है तत्र दोनों के महाप्रत-विषयक उपदेशों में अन्तर क्या ?^१ इस ज्येष्ठ-बुन को वेनी ने गौतम के नामने रगा जो गौतम न इमता पुत्रमा किया । तेजी प्रमन्न हुए और महावीर के ज्ञानन का उन्होंने मान लिया । उनकी चर्चा में हम निम्नलिखित तर्कों पर नग्यता में जा सकते हैं—

१ महावीर के पहले, यम-ने-कम पाश्यनाथ में रेकर निग्रन्थ-परपरा में चार महाप्रतों की ही प्रथा थी, जिनको भ० महावीर ने कभी-न-कभी बदला और पाँच महाप्रत रूप में विवर्धित किया । वही विवर्धित रूप आज तक के सभी जैन फिरका में निर्विवादरूप में मान्य है और चार महाप्रत की पुगनी प्रथा केवल ग्रन्थों में ही सुरक्षित है ।

२ गुद बुद्ध और उनके समकालीन या उत्तरकाशीन सभी बौद्ध भिक्षु निग्रन्थ-परपरा को एकमात्र चतुस्रमहाप्रतयुक्त ही समझते थे और महावीर के पंचमहाप्रतमगधी आंतरिक सुधार से वे परिचित न थे । जो एक बार बुद्ध ने कहा आर जो मामान्य जनता में प्रसिद्धि थी उमीको वे अपनी रचनाओं में दोहराते गए ।

बुद्ध ने अपने मव के लिए पाँच शील या व्रत मुख्य बतलाए हैं, जो मन्था की दृष्टि में तो निग्रन्थ परपरा के यमों के साथ मिलते हैं, पर दोनों में थोड़ा अन्तर है । अन्तर यह है कि निग्रन्थ-परपरा में अपरिग्रह पंचम व्रत है, जबकि बौद्ध परपरा में मद्यादि का त्याग पाँचवा शील है ।

यद्यपि बौद्धग्रन्थों में बार-बार चतुर्षाम का निर्देश आता है, पर मूल

मिन्नों में तथा उनकी अन्तर्जातों में अनुपमि का जो अर्थ दिया गया है वह गलत तथा अस्पष्ट है।^१ ऐसा क्यों हुआ होगा ?—वह प्रश्न आप विना नहीं करना। निर्द्वन्द्व-वस्त्वत्त जीनी अपनी पत्नी की समजाती है और अनि प्रसिद्ध परवरा ने बार मयों के बारे में बीड़ सम्बन्ध इन्हीं अनजानों का अस्पष्ट हो यह देखकर धुन्-झूक में आकर्षण होता है पर हम अब साम्प्रदायिक स्थिति पर विचार करते हैं तब यह अचरम बाधक हो जाता है। हर्षद सम्प्रदाय में दूमेरे के प्रति पूरा व्याप नहीं दिया है। यह भी सम्भव है कि मूल में कुछ तथा उनके नवजातीन धिप्प अनुपमि का पूरा और सच्चा अर्थ जानते हो। यह अर्थ सबके प्रसिद्ध भी वा इसलिये उन्होंने उसकी बनाने की आवश्यकता समझी न हो पर पिछली की ज्यो-ज्यो नकलना होती गई त्यों-त्यों अनुपमि का अर्थ स्पष्ट करने की आवश्यकता मान्य हुई। किसी बीड़ मित्र ने कल्पना के उसके अर्थ की पुनि की रही आये ज्यों-की त्यों पिछली में बची आई और किसीने यह नहीं सोचा कि अनुपमि का यह अर्थ निर्द्वन्द्व-वस्त्वत्त को सम्मत है वा नहीं ? बीड़ों के बारे में भी ऐसा विपर्यय जीनों के द्वारा हुआ नहीं-बहु देखा जाता है। किसी सम्प्रदाय के मन्त्रज्ञ का पूर्व मन्त्रा स्वयं तो उसके ज्यो और उसकी परवरा है जाना का समना है।

(४ जी वि छ २५ ५०-५ १०-१)

१ बीच पु २। बीच गुमगता पु ११०।

२ मूकहत्याप १ २ २ २४ २८।

जैन संस्कृति का हृदय

संस्कृति का स्रोत

संस्कृति या स्रोत नदी के ऐसे प्रवाह के समान हैं, जो अपने प्रभवस्थान में अन्त तक अनेक दूरगए छोटे-मोटे जल-स्रोतों में मिश्रित, परिवर्धित और परिवर्धित होकर अनेक दूरगए मिथनों में भी युक्त होता रहता है और उद्गम-स्थान में पाए जानेवाले रूप, रंग, गन्ध तथा स्वाद आदि में कुछ-न-कुछ परिवर्तन भी प्राप्त करता रहता है। जैन रहलानेवाली संस्कृति भी उन संस्कृति-सामान्य के नियम का अपवाद नहीं है। जिन संस्कृति को आज हम जैन संस्कृति के नाम से पहचानते हैं, उसका मूलप्रयम आविर्भावक कौन थे और उनसे वह पहले-पहल किस स्वरूप में उद्गम हुई उसका पूरा-पूरा सही वर्णन करना इतिहास की सीमा के बाहर है, फिर भी उस पुरातन प्रवाह का जो और जैसा स्रोत हमारे सामने है तथा वह जिन आधारों के पट पर बहता चला आया है, उस स्रोत तथा उन साधना के ऊपर विचार करते हुए हम जैन संस्कृति का हृदय थोड़ा-बहुत पहचान पाते हैं।

जैन संस्कृति के दो रूप

जैन संस्कृति के भी, दूसरी संस्कृतियों की तरह, दो रूप हैं एक बाह्य और दूसरा आन्तर। बाह्य रूप वह है जिसे उस संस्कृति के अलावा दूसरे लोग भी जान, कान आदि बाह्य इन्द्रियों ने जान सकते हैं। पर संस्कृति का आन्तर स्वरूप ऐसा नहीं होता, क्योंकि किसी भी संस्कृति के आन्तर स्वरूप का साक्षात् आकलन तो सिर्फ उसी को होता है, जो उसे अपने जीवन में तन्मय कर ले। दूसरे लोग उसे जानना चाहें तो साक्षात् दर्शन कर नहीं सकते, पर उस आन्तर संस्कृतिमय जीवन बितानेवाले पुरुष या

पुण्या के जीवन-व्यवहारों से तथा आत्मज्ञान के आत्मपरम पर पन्नेवाले जगत् बहते से व निमी भी आन्तर सम्पत्ति का अन्वयात्मा तथा करने हैं । बहा मूल मुख्यतया जैन सत्त्वति के उस आन्तर रूप का वा हृदय का ही परिचय देता है जो बहता अन्वयात्मजित रहता तथा अनुमान पर ही निर्भर है ।

जैन सत्त्वति का बाह्य स्वल्प

जैन सत्त्वति के बाह्य स्वल्प के अल्प सम्पत्तियों के बाह्य स्वल्प की तरह बनेर सम्पत्तियों का समावेश होता है । मान्य उसकी माया मन्दिर, इनका स्वास्त्य मूर्ति-विद्यान उपमाना के प्रचार उसमें काम जानेवाले स्वस्वरूप तथा इत्य स्यात् व आनन्द के निम्न उन्मत्त स्वीकार आदि बनेर विषयों का जैन समाज के साथ एक निगमा सम्पत्त है और प्रत्येक विषय अपना काम उन्मत्त भी रहता है । ये सभी जाने बाह्य सम्पत्ति की बात है पर यह कोई विषय नहीं है कि वहाँ और सब से तथा एक दूसरे सब मीट्ट हो वही और सब उसका हृदय भी उन्मत्त होता ही चाहिए । बाह्य बसा के होत हुए भी वही हृदय नहीं रहता और बाह्य बसा के अन्वय में ही सत्त्वति का हृदय समर्थ है । इस दृष्टि को सामान्य रूपसे विचार करने-वाला कोई भी व्यक्ति नहीं मानि समझ सकता कि जैन-सम्पत्ति का हृदय जिसका वर्चन में नहीं करते बाह्य है वह केवल जैन समाजमान और जैन रहतावेवाक व्यक्तिता में ही समर्थ है वही कोई बात नहीं है । सामान्य लोग जिन्हें जैन समझते हैं वा जो अन्तरों जैन कहते हैं उनमें अन्तर आन्तरिक बोधना न हो तो वह हृदय समर्थ नहीं और जैन नहीं रहतावेवाक व्यक्तिता में भी अन्तर आन्तरिक बोधना हो तो वह हृदय समर्थ है । इस तरह सब सत्त्वति का बाह्य रूप समाज पर ही नीमित होने के कारण अल्प समाज में समर्थ नहीं होता सब सत्त्वति का हृदय उन समाज के अनुयायियों की तरह अन्तर समाज के अनुयायियों में भी समर्थ होता है । सब तो यह है कि सम्पत्ति का हृदय वा उसकी आत्मा नहीं व्यक्ति और स्वभाव होती है कि तक देस तक आत्म-ज्ञान माया और ऐति-रूप आदि न ही नीमित कर सकते हैं और न अपने साथ साथ रहते हैं ।

जैन सत्कृति का हृदय निवर्तक धर्म

अब प्रश्न यह है कि जैन-सत्कृति का हृदय क्या चीज है ? उसका सक्षिप्त जवाब यही है कि निवर्तक धर्म जैन सत्कृति की आत्मा है। जो धर्म निवृत्ति करानेवाला अर्थात् पुनर्जन्म के चक्र का नाश करानेवाला हो या उस निवृत्ति के साधन रूप में जिस धर्म का आविर्भाव, विकास और पंचार हुआ हो वह निवर्तक धर्म कहलाता है। उनका असली अर्थ समझने के लिए हमें प्राचीन किन्तु समकालीन इन धर्म-स्वरूपा के बारे में थोड़ा-सा विचार करना होगा।

धर्मों का वर्गीकरण

उन समय जिनके भी धर्म दुनिया में जीवित हैं या जिनका रोग-बहुत-एतिसास मिश्रता है, उन धर्मों के आन्तरिक स्वरूप का अगर वर्गीकरण किया जाए तो वह मुख्यतया तीन भागों में विभाजित होता है।

- १ पहला वह है, जो मीजूदा जन्म का ही विचार करता है।
- २ दूसरा वह है जो मीजूदा जन्म के अलावा जन्मान्तर का भी विचार करता है।
- ३ तीसरा वह है जो जन्म-जन्मान्तर के उपरान्त उनके नाश का या उच्छेद का भी विचार करता है।

अनात्मवाद

आज की तरह बहुत पुराने समय में भी ऐसे विचारक लोग थे जो वर्तमान जीवन में प्राप्त होनेवाले सुख में उस पार किमी अन्य सुख की कल्पना से न तो प्रेरित होते थे और न उसके साधना की खोज में समय बिताना ठीक समझते थे। उनका ध्येय वर्तमान जीवन का सुख-भोग ही था और वे इसी ध्येय की पूर्ति के लिए सब साधन जुटाते थे। वे समझते थे कि हम जो कुछ हैं वह इसी जन्म तक है और मृत्यु के बाद हम फिर जन्म ले नहीं सकते। बहुत दुःखा तो हमारे पुनर्जन्म का अब हमारी सन्तति का चालू रहना है। अतएव हम जो अच्छा करेंगे उसका फल इस जन्म के बाद भोगने के वास्ते हमें उत्पन्न होना नहीं है। हमारे किये का फल हमारी सन्तान

या हमारा समाज भीय़ खराब है। इन पुनर्जन्म कहना हो ना हमें कोई आशंका नहीं। एना बिचार करनेवाले वर्ग का हमारे प्राचीनतम शास्त्री में भी अन्तर्भाववादी या नास्तिक कहा गया है। वही वर्ग बर्मी आग पाकर बाबिक रहनेवाले समा। इन वर्ग की दृष्टि का साम्य-सुधार का उद्देश्य काम बर्मा मुक्त-सोय ही है। उनके सामने हम में वह वर्ग वर्म की कहना नहीं करता या वर्म के नाम न तरह-तरह के विधि-विधानों पर विचार नहीं करता। अतएव इन वर्ग को एकाग्र काम-सुधारवादी या बहुत हज़ा ठो काम और अर्थ समस्तसुधारवादी कह सकते हैं।

प्रवर्तक वर्म

दूसरा विचारवर्तक धार्मिक जीवनगत मुक्त की साम्य हो मानना है, पर वह मानना है कि बीमा मीथुन काम में कुछ सम्भव है बीसे ही प्राचीन पर फिर पुनर्जन्म कहना करता है और हम तरह सम्प्रदायों में धार्मिक मानसिक मुक्तों के प्रवर्तक-वर्म की गुरुका बका रही है। बीसे हम वर्म में बीसे ही सम्प्रदाय में भी हम मुक्त होना हो या अधिक मुक्त पाना ही, तो इसके लिए हम वर्मानुष्ठान भी करना होगा। वर्मानुष्ठान बिना साम्य वर्तमान काम में उपकारक पाने ही ही पर सम्प्रदाय के उच्च और उच्चतर मुक्त के लिए हम वर्मानुष्ठान अवसर करना होगा। एही विचारसरणीवाले लोग तरह तरह के वर्मानुष्ठान करते हैं और उसके द्वारा वर्मोंक तथा मोक्षोत्तर के उच्च मुक्त पाने की यत्न भी करते हैं। यह वर्म आमवादी और पुनर्जन्मवादी तो है ही पर उसकी कहना साम्य-सम्प्रदाय में अधिक बाबिक मुक्त पाने की तथा प्राप्त मुक्त को अधिक से अधिक समय तक स्थिर रखने की होना है उनके वर्मानुष्ठानों को प्रवर्तक-वर्म कहा गया है। प्रवर्तक-वर्म का संक्षेप में मात्र यह है कि जो और बीसी समाजसंस्था हो उसे हम तरह नियम और वर्तमान-वर्म बनाना कि जिससे समाज का प्रत्येक सम्म अपनी-अपनी स्थिति और कला में मुक्त-साम करे और साथ ही ऐसे सम्प्रदाय की तैयारी करे कि जिससे दूसरे वर्म में भी वह वर्तमान वर्म की अपेक्षा अधिक और स्थायी मुक्त पा सके। प्रवर्तक-वर्म का उद्देश्य समाजसंस्था के साथ-साथ सम्प्रदाय का सुधार करना है न कि सम्प्र-

त ना उच्छेद । प्रवर्तक-धर्म के अनुसार काम, अर्थ और धर्म के तीन पुण्यार्थ हैं । उनमें मोक्ष नामक चौथे पुण्यार्थ की कोई व्यवस्था नहीं है । प्राचीन जैनी आर्य जो अस्मिता को धर्मग्रन्थ मानते थे, और प्राचीन वैदिक आर्य, जो मन्त्र और ब्राह्मणग्रन्थ परभाग को ही मानते थे, वे सब उन प्रवर्तक-धर्म के अनुयायी हैं । आगे जानें वैदिक दर्शन में जो मीमांसा-दर्शन नाम के षमवाण्टी दर्शन प्रतिष्ठ हुआ वह प्रवर्तक-धर्म का जीवित रूप है ।

निवर्तक धर्म

निवर्तक-धर्म ऊपर सूचित प्रवर्तक-धर्म का विरुद्ध विरोधी है । जो विचारक इस लोक के उपान्त शोकान्तर और जन्मान्तर मानने के साथ-साथ उा जन्मचक्र को घाटण करनेवाली आत्मा को प्रवर्तक-धर्मवादियों की तरह तो मानते ही थे, पर साथ ही वे जन्मान्तर में प्राप्य उच्च, उच्चतर और निम्नवासी पुनः वे मनुष्य न थे, उनकी दृष्टि यह थी कि इस जन्म या जन्मान्तर में कितना ही ऊँचा सुख क्यों न मिले, वह कितना ही दीर्घ-काल तक क्यों न चले, पर अगर वह सुख अभी-न-कभी प्राप्त पानेवाला है तो फिर वह उच्च और निम्नवासी सुख भी अन्त में निगूह्य सुख की कोटि का होने में उपादेय है नहीं करना । वे जो ऐसे किसी सुख की योजना में थे जो एक बार प्राप्त होने में उपादेय था कभी नष्ट न हो । इस योजना की सूझ ने उन्हें मोक्ष पुण्यार्थ मानने के लिए बाधित किया । वे मानने लगे कि एक ऐसी ही आत्मा की स्थिति संभव है जिसे पाने के बाद फिर कभी जन्म-जन्मान्तर या देहवाटण करना नहीं पड़ता । वे आत्मा की उस स्थिति को मोक्ष या जन्म-निवृत्ति कहने लगे । प्रवर्तक-धर्मानुयायी जिन उच्च और उच्चतर धार्मिक अनुष्ठानों में इस लोक तथा परलोक के उत्कृष्ट सुखों के लिए प्रयत्न करने थे उन धार्मिक अनुष्ठानों को निवर्तक-धर्मानुयायी अपने साध्य मोक्ष या निवृत्ति के लिए न केवल अपर्याप्त ही समझते, बल्कि वे उन्हें मोक्ष पाने में बाधक समझकर उन सब धार्मिक अनुष्ठानों को आत्यन्तिक हेतु बतलाते थे । उद्देश्य और दृष्टि में पूर्व-पश्चिम जितना अन्तर होने में प्रवर्तक-धर्मानुयायियों के लिए जो उपादेय था वही निवर्तक-धर्मानुयायियों के लिए हेतु बन गया । यद्यपि मोक्ष के लिए प्रवर्तक-धर्म बाधक माना गया,

पर साध ही मोक्षवादिता को अपने साध्य मोक्ष-पुरुषार्थ के उपाय रूप से किसी सुनिश्चित मार्ग की खोज करना भी अनिवार्य रूप से प्राप्त था। इस खोज की सूत्र में उन्हें एक ऐसा माय एक ऐसा उपाय सुझाया जो किसी बाहरी साधन पर निर्भर न था बल्कि एकमात्र साधक की अपनी विचार-सृष्टि और वर्तन-सृष्टि पर अवलम्बित था। यही विचार और वर्तन की आत्मनिष्ठ सृष्टि का मार्ग निवर्तक-धर्म के नाम से या मोक्ष-मार्ग के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

इस भारतीय संस्कृति के विविध और विविध छाने-बाने की जाच करते हैं तब हमें स्पष्ट रूप से दिखाई देता है कि भारतीय आत्मवादी धर्मों में कर्मकाण्डी मीमांसक के अन्धाधुनिकी सभी निवर्तक-धर्मवादी हैं। अद्वैतिक माने जानेवाले बौद्ध और जैन-धर्मों की सम्प्रति तो मूक में निवर्तक-धर्म स्वल्प है ही पर वैदिक समझे जानेवाले व्यास-वेदविराजित सारस्व-योग तथा औरविषय धर्मों की आत्मा भी निवर्तक-धर्म पर ही प्रतिष्ठित है। वैदिक ही या अद्वैतिक से सभी निवर्तक-धर्म प्रवर्तक-धर्म को या यज्ञयागादि अनुष्ठानों को जल में डेरा ही बनवाते हैं। और वे सभी सम्भव-ज्ञान या आत्मज्ञान को तथा आत्मज्ञानमूक्य अनासक्त जीवनस्यवहार को उपादेय मानते हैं। एक उलीने द्वारा पुनर्जन्म के चक्र से कुटो पला सब बचवाते हैं।

समाजवादी प्रवर्तक धर्म

अगर सुचित किया जा चुका है कि प्रवर्तक-धर्म समाजवादी था। "महा मनन्त्र यह था कि प्रत्येक व्यक्ति समाज में रहकर ही सामाजिक धर्मस्य को ऐहिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं, और धार्मिक धर्मस्य को पारलौकिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं। उनका पालन करे। प्रत्येक व्यक्ति जन्म से ही अधि-शून्य अर्थात् विद्याध्ययन आदि विगु शून्य अर्थात् मगनि-अननादि और देव शून्य अर्थात् यज्ञयागादि बन्धनों से आचल है। व्यक्ति की सामाजिक और धार्मिक धर्मस्यो का पालन करके अपनी रूपय इच्छा का समोशन करना इष्ट है पर उसका निर्मूल नाश करना न राज्य और न इष्ट।

प्रवर्तन धर्म के अनुगामी प्रत्येक व्यक्ति के लिए गृहस्थाश्रम जरूरी है। उसे लाप कर काटें विज्ञान बन नहीं जाता।

व्यक्तिगामी निवर्तक धर्म

निवर्तक-धर्म व्यक्तिगामी है। वह आत्मसाक्षात्कार की उत्कृष्ट वृत्ति में से उत्पन्न होने के कारण ज्ञानियों को आत्मतत्त्व है या नहीं, है तो वह वैसा है, उसका अन्ध के साथ कैसा संबंध है, उसका साक्षात्कार गम्य है या किन-किन उपायों में गम्य है, इत्यादि प्रश्नों की ओर प्रेरित करता है। ये प्रश्न ऐसे नहीं हैं कि जो गहन निश्चिंत ध्यान, तप और अमग्नता-पूर्ण जीवन के निमित्त मुख्य मध्ये। ऐसा मन्त्रा जीवन गहन व्यक्तियों के के लिए ही सम्भव हो सकता है। उसका समाजगामी भाग भ्रष्ट नहीं। उस कारण प्रवर्तक-धर्म की अपेक्षा निवर्तक-धर्म का क्षेत्र शुरू में बहुत परिमित रहा। निवर्तक-धर्म के लिए गृहस्थाश्रम का प्रयत्न था ही नहीं। वह गृहस्थाश्रम बिना किये भी व्यक्ति का सवत्याग की अनुमति देता है, क्योंकि उसका आश्रम इच्छा का संग्रहण नहीं पर उसका निमित्त है। अतएव निवर्तक-धर्म समस्त सामाजिक और धार्मिक वर्णों में बढ़ होने की बात नहीं मानता। उसके अनुगामी व्यक्ति के लिए मुख्य वस्तु यह है और वह यह कि जिस तरह हो आत्मसाक्षात्कार का और उनमें ग्राहक डालनेवाली इच्छा के नाश का प्रयत्न करे।

निवर्तक-धर्म का प्रभाव व विकास

जान पड़ता है, इस देश में जब प्रवर्तक-धर्मानुयायी वैदिक आर्य पहले-पहल आये तब भी कहीं-न-कहीं इस देश में निवर्तक-धर्म एक या दूसरे रूप में प्रचलित था। शुरू में इन दो धर्म-मन्त्राओं के विचारों में पर्याप्त मध्यम रहा, पर निवर्तक-धर्म के इने-गिने मन्त्रे अनुगामियों की तपस्या, ध्यान-प्रणाली और अमग्नता का साधारण जनता पर जो प्रभाव धीरे-धीरे बढ़ रहा था उसने प्रवर्तक-धर्म के कुछ अनुगामियों को भी अपनी ओर खींचा और निवर्तक-धर्म की समस्या का अनेक रूप में विकास होना शुरू हुआ। इनका प्रभावकारी फल अन्त में यह हुआ कि प्रवर्तक-धर्म के आधार रूप

कय ता नीच से ऊँच तन के वर्गा में निवर्तन-धर्म की छाया में विकास पाने-
वागें विविध तपोनुष्ठान, विविध छान-भाग और नानाविध त्यागमय
खानाग का उतना अधिक प्रभाव फैलने लगा था कि फिर एक बार महावीर
और बुद्ध के समय में प्रवर्तन और निवर्तक-धर्म के बीच प्रचल विरोध की
लहर उठी, जिसका प्रभूत हम जैन-बौद्ध वाद मय नया नमतालीन ग्राह्यण
वाद मय में पाते हैं। तथागत बुद्ध ने पक्व विचारों और बुद्ध के कि
जिज्ञासे किसी भी तरह ने अपने निवर्तन-धर्म में प्रवर्तन-धर्म के आश्रय-
भूत मन्तव्य और शारदा का आश्रय नहीं दिया। दीध ताग्वी महावीर
भी ने ही बुद्ध निवर्तक-धर्मों से। अतएव हम दबते हैं कि पहले से
आज तक जैन और बौद्ध सम्प्रदाय में अनेक वेदानुयायी विद्वान् ग्राह्यण
दीक्षित हुए, फिर भी उन्होंने जैन और बौद्ध वाद मय में वेद के प्रामाण्य-
स्थापन का न कार्य प्रयत्न किया और न किसी ग्राह्यणग्रन्थविहित वनयागादि
कर्मकाण्ड को मान्य रखा।

निवर्तक-धर्म के मन्तव्य और आचार

गतादियों ही नहीं उल्लिखित महत्वादियों पहले में लेकर धीरे-धीरे
निवर्तक-धर्म के अङ्ग-प्रत्यङ्गरूप जिन अनेक मन्तव्यों और आचारों का
महावीर-बुद्ध तक के समय में विकास हो चुका था वे संक्षेप में ये हैं

१ आत्मबुद्धि ही जीवन का मुख्य उद्देश्य है, न कि ऐहिक या
पारलौकिक किसी भी पद का महत्त्व।

२ इस उद्देश्य की पूर्ति में बाधक आध्यात्मिक मोह, अविद्या और
तज्जन्य तृष्णा का मूलोच्छेद करना।

३ इसके लिए आध्यात्मिक ज्ञान और उसके द्वारा नारे जीवन-
व्यवहार को पूर्ण निस्तृष्ण बनाना। इसके लिये शारीरिक, मानसिक,
वाचिक विविध तपस्याओं का तथा नाना प्रकार के ध्यान, योग-भाग का
अनुसरण और तीन-चार या पाँच महाव्रतों का यावज्जीवन अनुष्ठान।

४ किसी भी आध्यात्मिक अनुभववाले मनुष्य के द्वारा किसी भी
भाषा में कहे गये आध्यात्मिक वर्णनवाले वचनों को ही प्रमाण रूप से

मानता न कि ईश्वरीय वा अपौरुषेय रूप से स्वीकृत किसी बात का या मेरे विचारों का ।

५. योग्यता और गुणवत्ता की नसोटी एक मात्र जीवन की आध्यात्मिक दृष्टि न कि अर्थमसिद्ध वर्चविशेष । इस दृष्टि में तभी और मूल तथ का समीक्षकार उभरा ही है जिनका एक ब्रह्मण और अन्धिय पुण्य का ।

६. यद्य-मात्र जाति का आर्थिक और सामाजिक जीवन में निपट । ये तथा इनके जैसे कष्टन जो प्रवर्तन-वर्ग के आचारों और विचारों के द्वारा पड़ने के वे देश में पड़ जमा चुके वे और दिन-ब-दिन विस्तृत बन पकड़ते जाते हैं ।

निर्गन्ध-सम्प्रदाय

सुनादिक उक्त कष्टनों को कारण करनेवाली बनेन सत्त्वानो और सम्प्रदायो में एक ऐसा पुण्य निवर्तक-वर्गी सम्प्रदाय का जो महावीर के पहले बनेक कष्टाभिया से अपने कास इङ्ग से विजास करता था रहा था । उसी सम्प्रदाय में पहले नामिनन्दन अथमदेव बहुनन्दन मन्दिनाथ और नाथीराजपुत्र पार्षनाथ हो चुके थे वा वे उस सम्प्रदाय में सत्य पुण्य बन चुके थे । उस सम्प्रदाय के समस्त-समय पर बनेक नाम प्रसिद्ध रहे । दक्षि मिश्र मुनि, जगन्नाथ, यमज जाति जैसे नाम तो उस सम्प्रदाय के लिए अत्यन्त होते थे पर जब बीचें उपरवी महावीर उस सम्प्रदाय के मुक्तिवा बने तब सम्प्रदाय वह सम्प्रदाय निर्गन्ध नाम से विशेष प्रसिद्ध हुआ । जबकि निर्गन्ध उपरानुयायी पन्नों में ऊँची आध्यात्मिक भूमिका पर पहुँचे हुए व्यक्ति के बास्ते 'जिन' शब्द साधारण रूप से प्रयुक्त होता था फिर भी यद्यपि महावीर के समय में और उनके कुछ समय बाद तब भी महावीर का अनुयायी साधु या ब्रह्मचर्य 'जीन' (जिनानुयायी) नाम से अत्यन्त नहीं होता था । आज जीन शब्द से महावीरपोषित सम्प्रदाय के 'त्यागी' व 'पुण्य' छद्म अनुयायियों का जो बोध होता है इससे लिए पहले 'निम्ब' और 'समन्तीवाचय' जाति जैसे शब्द अत्यन्त होते थे ।

अन्य सम्प्रदायों का जीन-सौलुस्ति पर प्रभाव

इन बरज जाति स्वर्गीय देव-देवियों की स्तुति उपासना के स्थाप

मे जैनो का आग्रह है निष्कारक मनुष्य की उपासना । पर जैन आचार-विचार में प्रतिष्ठित देव-देवियाँ पुन, गण रूप में ही नहीं, स्तुति-प्रार्थना द्वारा घुन ही गई, जिनका कि जैन-मस्मृति के उद्देश्य के साथ कोई भी मेल नहीं है । जैन-परंपरा में उपासना में प्रतीक रूप में मनुष्य मूर्ति को स्थान तो दिया, जाति उनके उद्देश्य के साथ मेल है, पर साथ ही उनके आमपान शृंगार व आउम्प का करना मनाज आ गया, जोकि निवृत्ति के लक्ष्य के साथ त्रिलोक असंगत है । शरीर और धृष्ट का आध्यात्मिक समानता के नाते उँचा उठाने का तथा नमाज में सम्मान व स्थान दिवाने का जो जैन-मस्मृति का उद्देश्य रहा वह यहाँ तक टुट्न हो गया कि न केवल उसने शूद्रों को अपनाने की गिरा ही पन्द्र कर दी बल्कि उसने ब्राह्मण-उपप्रभिक्ष जाति की दीवारें भी चटी की । यद्वातक कि जहाँ ब्राह्मण-परंपरा का प्राधान्य रहा वहाँ तो उसने अपने घेरे में न भी शूद्र बहलानेवाले लोगों को अजैन रहकर बाहर कर दिया और शुरु में जैन-मस्मृति जिस जाति-भेद का विरोध करने में शीघ्र समजती थी उसने दक्षिण-जैसे देशों में नए जाति-भेद की मृष्टि कर दी तथा स्त्रियों को पूर्ण आध्यात्मिक योग्यता के लिये असमर्थ करार दिया, जोकि स्पष्टतः कट्टर ब्राह्मण-परंपरा का ही ज्ञान है । मन्त्र, ज्योतिष आदि विद्याएँ, जिनका जैन-मस्मृति के ध्येय के साथ कोई सम्बन्ध नहीं, वे भी जैन-मस्मृति में आई । इतना ही नहीं, बल्कि आध्यात्मिक जीवन स्वीकार करनेवाले अनगारों तक ने उन विद्याओं को अपनाया । जिन यज्ञोपवीत आदि संस्कारों का मूल में मस्मृति के साथ कोई सम्बन्ध न था वे ही दक्षिण हिन्दुस्थान में मध्यकाल में जैन-मस्मृति का एक आवन गए और उनके लिए ब्राह्मण-परंपरा की तरह जैन-परंपरा में भी एक पुरोहितवर्ग कायम हो गया । यज्ञयागादि की ठीक तरह नकल करने वाले क्रियाकाण्ड प्रतिष्ठा आदि विधियों में आ गए । ये तथा ऐसी दूसरी अनेक छोटी-मोटी बातें इसलिए घटी कि जैन-मस्मृति को उन साधारण अनुयायियों की रक्षा करनी थी जो दूसरे विरोधी सम्प्रदायों में से आकर उनमें शरीक होते थे या दूसरे सम्प्रदायों के आचार-विचारों से अपने को बचा न सकते थे ।

अब हम बीड़ में जाइ भी हैनेये कि जैन-नरपति का दुमरी पर क्या नाम बसल परा ।

जैन-संस्कृति का दुमरी पर प्रभाव

मैं तो सिद्धांतगत सबकुतरवा को भभी मानने हूँ पर प्राभिरक्षा के ऊपर बिना और जैन-नरपरा ने दिया बिनी कनन में उमने इस विषय में काम किया उनका मनीषा सारे एतिहासिक ब्रह्म में यह रहा है कि जहाँ-जहाँ और सब-सब जैन लोगों का एक या दुमरी क्षेत्र में प्रभाव पड़ा सबस आम जनता पर प्राभिरक्षा का प्रबल संस्कार पड़ा है । बहुतक कि भारत के अनेक भागों में अपने को अजैन कहनेवाले तथा जैन-विरोधी सबस जाने वाले सामान्य लोग भी बीच-बाच की हिसा से नकल करने लग्य हैं । अहिंसा के इस सामान्य संस्कार के ही कारण अनेक वैष्णव आदि जैनो परंपराओं के आचार-विचार पुरानी बलि परंपरा से बिलकुल बुरा हो गए हैं । संस्था के बारे में भी ऐसा ही हुआ है । त्यागी हूँ या गृहस्थ सभी जैन संस्था के ऊपर अधिकाधिक बल हैने रहे हैं । इसका एक पक्का उदाहरण उदाहरण पड़ा है कि उन्होंने भी एक या दुमरी रूप से अनेकविध सांख्यिक संस्थाएँ अपना ली हैं । और सामान्यरूप से सामान्य जनता जैनो की संस्था की ओर आकर्षित रही है । वहाँ तक कि अनेक बार मुसलमान सम्राट् तथा दुमरे समर्थ अधिकारियों ने संस्था से जाहूट होकर जैन-सम्प्रदाय का बहुमान ही नहीं किया है बलि ऐसे अनेक मुनिबाएँ भी बी हैं ।

मह-यास आदि संस्र व्यसनो को रोकने तथा उन्हें बढाने के लिए जैन-धर्म ने इतना अधिक प्रयत्न किया है कि जिससे वह व्यसनसेवी अनेक आसियों ने मुसस्कार बालने में समर्थ हुआ है । बसपि बीड़ आदि दुमरे सम्प्रदाय पूरे बल से इस मुसस्कार के लिए प्रयत्न करते रहे, पर जैनो का प्रयत्न इस दिशा में आजकल जारी है और वहाँ जैनो का प्रभाव छीर-छीक है वहाँ इस स्वरबिहार के स्वरुप मुग में भी मुसलमान और दुमरे मासजली लोग भी अस्ममकुलता भाव-भाव का उपयोग करने में सजुबाते हैं । सोलमान्य तिकक ने छीक ही कहा था कि मुसलमान आदि प्रांतो में जो प्राभिरक्षा और निर्मासि-भोजन का मासह है वह जैन-नरपरा का ही प्रभाव है ।

जैन-विचारमण्डली का एक मौलिक सिद्धान्त यह है कि प्रत्येक मनुष्य को विचार अभिराशि पट्टाजी और अधिराशि दृष्टिकोणों से करना भी विद्यारामद विषय में विचार अपन विगोरो-मय के अभिप्राय को भी उनकी ही महानुभूति ने समझन का प्रयत्न करना चितनी कि महानुभूति अपन पक्ष की आ-हा, और अन्त में समन्वय प-ही जीवन-व्यवहार का पैमाना करना । या तो यह सिद्धान्त सभी विचारों के जीवन में एक या दूसरे रूप में काम करता ही रहता है, इसके सिवाय प्रजाजीवन न तो व्यवस्थित बन सकता है और न पान्तिलाभ उ-सकता है, प-जैन विचारका ने इन सिद्धान्त की इतनी अधिक चर्चा की है आ-इसपर इतना अधिक जोर दिया है कि उनमें तट्ट-मे-तट्ट विगोरी सप्रदायो का भी कुछ-न-कुछ प्रेरणा मिलती ही रही है । रामानुज का त्रिगिष्टाद्वैत उपनिषद् की भूमिका के ऊपर अनेकान्तवाद ही का है ।

जैन-परंपरा के आदर्श

जैन-संस्कृति के हृदय का समझने के लिए हमें याड़े-में उन आदर्शों का परिचय करना होगा जो पहले से आज तक जैन-परंपरा में एवसे मान्य हैं और पूजे जाते हैं । सबसे पुराना आदर्श जैन-परंपरा के मामने ऋषभदेव और उनके परिवार का है । ऋषभदेव ने अपने जीवन का सबसे बड़ा भाग उन जवाबदेहिया को बुद्धिपूर्वक अदा करने में बिताया जो प्रजापातन की जिम्मेदारी के साथ उनपर आ पड़ी थी । उन्होंने उस समय के विद्वत्कुल अपढ़ लोगों का लिखना-पढ़ना सिखाया, कुछ काम-परा न जाननेवाले वनचरों को उन्होंने गेनी-याड़ी तथा बड़ई, कुम्हार आदि के जीवनोपयोगी धन्य सिखाये, आपस में कौम्ये वगैरना, कौम्ये नियमा का पालन करता यह भी सिखाया । जब उनको महसूस हुआ कि अब बड़ा पुत्र भक्त प्रजाशासन की सत्र जवाबदेहिया को निवाह लेगा तब उने राज्य भार सौंपकर गहरे आध्यात्मिक प्रश्नों की छानबीन के लिए उत्कट तपस्वी होकर वे घर से निकल पड़े ।

ऋषभदेव की दो पुत्रियाँ ब्राह्मी और मुन्दरी नाम की थी । उस जमाने में भाई-बहन के बीच शादी की प्रथा प्रचलित थी । मुन्दरी ने इस प्रथा का

विरोध करते अपनी सीमा उपस्था में भाई भरत पर ऐसा प्रभाव डाला कि बिछड़े भरत ने न केवल सुन्दरी के साथ विवाह करने का विचार ही छोड़ा बल्कि वह उसका भजन बन गया। जल्द के यमीसुस्त में भाई राम ने भविनी यमी की सप्त-भाग की अस्वीकार निजा जबकि भविनी सुन्दरी ने भाई भरत की सप्तभाग का उपस्था में परिणत कर दिया और फलतः भाई-बहन के कर्म की प्रतिष्ठित प्रथा नामसेष हो गई।

जबम के भरत और बाहुबली नामक पुत्रों में राज्य के निमित्त भयावह युद्ध शुरू हुआ। भरत ने हनु युद्ध का फैसला हुआ। भरत का प्रथम प्रहार निष्फल गया। जब बाहुबली की धाँसी आई और समर्पण बाहुबली को जान पड़ा कि मैने भुक्तिप्रदान से भरत की अवस्था दुर्बल होनी तक उसने उस प्रादुर्दिशामिमुख जब की आत्मविश्रुति में बरत दिया। यह सोचकर कि राज्य के निमित्त लड़ाई में विजय पाने और बर-प्रतिबर तथा कुटुम्ब-कलह से भीष होने की अपेक्षा सच्ची विजय अहंता और दुष्का-जय में ही है उसने अपने बाहुबली को भीष और कमिमान पर ही पनावा और जबर से बर के प्रतिकार का बीकत दुष्कात स्थापित दिया। जब यह हुआ कि भरत ने भरत का भी कोष तथा बर बर हुआ।

एक समय था जबकि केवल कथियों में ही नहीं पर सभी बर्षों में माह पाने की प्रथा थी। निम्नप्रति ने जीवन साधनिक उत्तम बार्निक अनु-ष्ठान के अवसरों पर पशु-पक्षियों का बर ऐसा ही बचछित और प्रनिष्ठित था बीठा बाज तारिजनों और कला का बखाना। उस मुख में बसुनन्दन बैकिनुमार ने एक अजीब बरम बरमा। उन्होंने अपनी धाँसी पर जीवन के निम्न कर्म विने जानेवाले निर्दोष पशु-पक्षियों की धाँसी शुरू वाली से सहा विचलनर निम्नर किया कि वे ऐसी धाँसी न करें विनये अना-बलक और निर्दोष पशु-पक्षियों का बर होता ही। उस पन्दीर निरचर के साथ वे अपनी पुनी-नमसुनी बरक बागत से बीष बापत और बाए। हारका से सीने विनान परन पर जाकर उन्होंने उपस्था की। कीमारब में राजपुत्री का त्याग और व्यान-उपस्था का मार्ग अपनानर उन्होंने उस विर-बचछित पशु-पक्षीबन की प्रथा पर बाग्यपुष्टन से इतना लका प्रहार किया विनन बुद्धन भर में और बुद्धन के अपाचयाने बुनरे शान्ती

में भी वह प्रयास-शेष ही गई और जहाँ जगह आजन्ता नहीं जाने-
वाली विजापान की लापप्रिय मन्द्याजा ने परिवर्तित हो गई ।

पान्थान तो जीवित-आत्मा कुछ और ही रहा है । उन्होंने एक बार
हुवाना जैसे गरजता-पों तापन तथा उनके अनुयायियों की नागाद्वी का
पान उठाकर नीला जलते माप को नीली छवरी ने बनाने का प्रयत्न
किया । कुछ यह हुआ कि आज भी जैन प्रभाववाले क्षेत्रों में कोई साँत तक
या नहीं मानता ।

रोषं नमस्को महावीर ने भी पान या अपनी अहिंसा-वृत्ति की पूर्ण
भावना का ऐसा ही पण्डित दिया । जब जगल में वे ध्यानस्थ गये थे, एक
प्रकाश विषय ने उन्हें दृग्ग दिया । उस समय वन केन्द्र ध्यान में अन्त ही
उत्पन्न उन्नति मंत्री-भावना का उस विषय पर प्रयोग किया, जिनमें
वह "अहिंसाप्रतिष्ठाया तत्त्वनिर्गो वरत्तग" इस योगमूर्त का जीवित
उदाहरण बन गया । अनेक प्रसंगों पर यज्ञयागादि धार्मिक कार्यों में होने-
वाली हिंसा को तो रोषन का भरमरु प्रयत्न थे आजन्म करते ही रहे । ऐसे
ही आदर्शों में जैन-संस्कृति उत्प्राणित होती आई है और अनेक कठिनाइयों
के बीच भी उसने अपने आदर्शों के हृदय की किमी-न-बिगी तरह में बालन
का प्रयत्न किया है, जो भारत के धार्मिक, सामाजिक और राजकीय इतिहास
में जीवित है । जब कभी मुयोग मिला तभी त्यागी तथा राजा, मन्त्री और
व्यापारी आदि गृहस्थों ने जैन-संस्कृति के अहिंसा, तप और सत्य के आदर्शों
का अपन दृग्ग में प्रचार किया ।

संस्कृति का उद्देश्य

संस्कृतिमात्र का उद्देश्य है मानवता की भलाई की ओर आगे बढ़ना ।
यह उद्देश्य वह तभी साध सकती है जब वह अपने जनक और पोषक राष्ट्र
की भलाई में योग देने की ओर मदा अग्रसर रहे । किसी भी संस्कृति के
वास्तव अङ्ग केवल अन्युदय के समय ही पनपते हैं और ऐसे ही समय वे
आवक लगे हैं । पर संस्कृति के हृदय की बात जुदी है । समय आफन का
ही या अन्युदय का, उसकी अनिवार्य आवश्यकता सदा एक-ही बनी रहती
है । कोई भी संस्कृति केवल अपने इतिहास और पुरानी यशोगायाओं के

मराने न जीवित रह सकती है और न प्रसिद्धा या मरती है जब तुम का बाकी-निर्माण में योग न है ।

इस दृष्टि में भी जीन-समूहों पर विचार करना समझ है । इस ऊपर बनना चाहिए कि यह समूहों का प्रकृति अर्थात् पुनर्जन्म के द्वारा जाने की दृष्टि से आतिर्भूत हुई थी । इनके आचार-विचार का साधन हाथा उनी समय में अनुभव बना है । वह हम यह भी देखने है कि आतिर न वह समूहों में स्थिति पर जीवित न रही उनमें एक विविधता का रूप बरक दिया ।

निवृत्ति और प्रवृत्ति

जमाव कोई भी हो, वह एकमात्र निवृत्ति की मुख्यधारा पर न जीवित रह सकता है और न सामाजिक निवृत्ति ही मात्र बनता है । यदि किसी तरह निवृत्ति का न माननेवाले और निर्वर्त प्रवृत्तिवाद का ही महत्व मानने वाले आतिर न इस प्रवृत्ति के लक्षण और बाकी में ही पतन पर न रहते हैं तो वह भी उतना ही भ्रम है कि प्रवृत्ति का आत्मन बिना किन्हीं निवृत्ति हवाई बिना ही बन सकती है । ऐतिहासिक और दार्शनिक सत्य यह है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति एक ही मानव-व्यवस्था के सिद्ध के दो पहलू हैं । होय मरती दुपई और अवस्थान से समस्त कोई नहीं वह समस्त जब तक वह होयनिवृत्ति के साथ-ही-साथ सम्पूर्णतरक और वस्थानमय प्रवृत्ति में प्रवृत्त न हो । कोई भी बीमार नेत्रक अपव्य और दुपव्य निवृत्त होकर जीवित नहीं रह सकता उसे साथ-ही-साथ सम्पूर्ण बनना चाहिए । एतिर के बुद्धि पर न निवास मानना जीवन के लिए भार बनती है तो उनका ही बकरी उभने गए बहिर का सकार करना भी है ।

निवृत्तिलक्षी प्रवृत्ति

अपनय से लेकर आज तक निवृत्तियामी कहलानेवाली जीन समूहों की जो किसी-न-किसी प्रकार जीवित रही है वह एकमात्र निवृत्ति के रूप पर नहीं किन्तु वस्थानकारी प्रवृत्ति के सहारे ही । यदि प्रवर्तक-वर्गी हाथों ने निवृत्ति-मार्ग के लुप्पत तत्वों को अपनाना एक व्यापक वस्थानकारी वस्तु का निर्माण किया है जो बीता में उन्नीविष्ट होकर आज

नए उपयोगी स्वरूप में गावीजी के द्वारा पुनः अपना सम्करण कर रही है, तो निवृत्तिरुक्षी जैन-मस्कृति को भी कल्याणाभिमुख आवश्यक प्रवृत्तियों का नहाग लेकर ही आज की बदली हुई परिस्थिति में जीना होगा। जैन-मस्कृति में तत्त्वज्ञान और आचार के जो मूल नियम हैं और वह जिन आदर्शों को आज तक पूजा मानती आई है उनके आधार पर वह प्रवृत्ति का ऐसा माध्यम योग साध सकती है जो सबके लिए धेमकर हो।

जैन-परंपरा में प्रथम ध्यान है त्यागियों का, दूसरा ध्यान है गृहस्थों का। त्यागियों को जो पाँच महाव्रत धारण करने की आज्ञा है वह अविका-धिक मद्गुणा में प्रवृत्ति करने की या मद्गुण-पोषक प्रवृत्ति के लिए बल पैदा करने की प्राथमिक शक्त मात्र है। हिंसा, असत्य, चोरी, परिग्रह आदि दोषों में बिना बचे मद्गुणों में प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती और मद्गुण-पोषक प्रवृत्ति को बिना जीवन में ध्यान दिये हिंसा आदि से बचे रहना भी संभव असम्भव है। जो व्यक्ति सार्वभौम महाव्रतों को धारण करने की शक्ति नहीं रखता उसके लिए जैन-परंपरा में अणुव्रतों की सृष्टि करके धीरे-धीरे निवृत्ति की ओर आगे बढ़ने का मार्ग भी रखा है। ऐसे गृहस्थों के लिए हिंसा आदि दोषों में जगन बचने का विधान किया गया है। उसका मतलब यही है कि गृहस्थ पहले दोषों में बचने का अभ्यास करें, परन्तु साथ ही यह आदेश है कि जिन-जिन दोषों का वे दूर करें उस-उस दोष के विरोधी मद्गुणों को जीवन में ध्यान देते जाएँ। हिंसा को दूर करना हो तो प्रेम और आत्मौपम्य के मद्गुणों को जीवन में व्यक्त करना होगा। सत्य बिना बोलने और मन्य बोलने का बल बिना पाए असत्य में निवृत्ति कैसे होगी? परिग्रह और लोभ से बचना हो तो सन्तोष और त्याग जैसी गुण-पोषक प्रवृत्तियों में अपने-आपको रगाना ही होगा।

मस्कृतिमात्र का सकेत लोभ और मोह को घटाने व निर्मूल करने का है, न कि प्रवृत्ति को निर्मूल करने का। वही प्रवृत्ति त्याज्य है जो आत्मिक के बिना कभी संभव ही नहीं, जैसे कामाचार व वैयक्तिक परिग्रह आदि। जो प्रवृत्तियाँ समाज का धारण, पोषण, विकसन करनेवाली हैं वे आत्मिक-पूर्वक और आत्मिक के सिवाय भी संभव हैं। अतएव मस्कृति आत्मिक के त्यागमात्र का सकेत करती है। (द० औ० चि० ख० २, पृ० १३२-१४२)

जैन तत्त्वज्ञान

धिर के बाह्य एवं आन्तरिक स्वस्व के धिर के तथा सामान्य एवं व्यापक नियमों के सम्बन्ध में तार्किक दृष्टि के विचारणा ही तत्त्वज्ञान है। ऐसा नहीं है कि ऐसी विचारणा किसी एक देश किसी एक जाति या किसी एक प्रजा में ही पैदा होती हो और बस विचारणायी हो। परन्तु इन प्रकार की विचारणा अनुपपत्ति का विभिन्न स्वरूप होने के कारण सभी में है। प्रायः वेस में समनेवासी प्रत्यक्ष ज्ञान की मानवप्रजा में बसोवेस ज्ञान में चरुच होता है। ऐसी विचारणा विषय-विषय प्रजाती के पारम्परिक समय के कारण और सभी-सभी की सर्वथा स्वतन्त्र रूप से ही विवेक विरहित होती है तथा सामान्य भूमिका में से कुछकर बहुत अनेक लोगों में प्रसूति होती है।

प्राग्म में केवल आज तक भूमिगत वर मानवजाति में ही तार्किक विचारणाई की है वे सभी आज विद्यमान नहीं है तथा उन सब विचारणाओं का तमिष इतिहास की पूर्ण रूप से हमारे समक्ष नहीं है। फिर भी इन समय का कुछ सामग्री हमारे सामने उपस्थित है और उन विषय में हम का कुछ बाधा-बहुन बालने हैं। उस वर से हमारा तो निश्चिन्त रूप से कहा जा सकता है कि तत्त्वचिन्तन की विषय-विषय एवं वरस्पर विराधी प्रतीत होववाली बाधा-बिन्ती धाराई क्यों न हो। परन्तु उन सभी विचारणाओं का सामान्य स्वरूप एक है और वह है। धिर के बाह्य एवं आन्तरिक स्वस्व व सामान्य तथा व्यापक नियमों के स्वस्व की खोज करना।

तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का मूल

कोई एक मानव-व्यक्ति प्राग्म से ही पूर्ण नहीं होता वह बाह्य आदि-विषय अवस्थाओं में से कुछकर और इन प्रकार अपने अनुभवों को

जिन की बुद्धि की अपेक्षा रखती है ? क्या वह अधिकतम उत्तम स्वयं उत्तम रहकर विश्व का नियमन करता है या वह स्वयं विश्व के कर्म में परिणत होता है अथवा दिव्यता है ?

इसी प्रकार ज्ञानगुण विश्व के बारे में भी प्रश्न हुए कि या इन बाह्य विश्व का उपयोग करता है या जो बाह्य विश्व के बारे में विचार करता है वह उत्तम क्या है ? क्या वह जो स्वयं से प्रतिमानित उत्तम बाह्य विश्व के जैसी ही प्रकृति का है अथवा किसी भी भ्रम स्वभाव का है ? यह ज्ञानगुण उत्तम बनादि है अथवा वह भी कभी किसी अन्य कारण से से उत्तम हुआ है ? और यह जो न मानित अनेक उत्तम वस्तुओं में भी है अथवा किसी एक मूल वस्तु की निमित्त है ? ये सभी सवालों उत्तम उत्तम निमित्त होना के परिकल्पनाओं हैं या मात्र बुद्धि हैं ? जो उत्तम का कभी उत्तम होता था कि वह जो बुद्धि में से ज्ञानगुण ही है ? इसी प्रकार से सब वैज्ञानिकों उत्तम ज्ञान में वेदों की बुद्धि में व्यक्त है या परिमित है ?

य और उत्तम ज्ञान उत्तम अथवा प्रत्यक्ष उत्तमविशेष के प्रयोग में उत्तम होता है । जो सबका अथवा जो से न कल्पित का उत्तम एक निमित्त निमित्त प्रजाओं के ज्ञानगुण विश्व में प्रतिमान में अनेक प्रकार के देखते हैं । दूसरी विचारणा न ज्ञानगुणों में से इन प्रजाओं की ज्ञानगुण गुण की । उनके विश्व का भ्रम उत्तम में विचार हुआ जिसका वास्तविक उत्तमज्ञान में ज्ञान ज्ञान का स्थान है । ज्ञानगुण के विचारणा में जो दूसरी विचारणा के द्वारा जो वस्तु में जो प्रयोग में उत्तम ज्ञान के विचार प्रयोग विवेक जिसका प्रतिमान प्रमाण प्रमाण प्रमाण है ।

ज्ञानगुण का लक्षित उपयोग

ज्ञानगुण विचारणा द्वारा ज्ञानगुण प्रयोग के बारे में कि वह निमित्त निमित्त उत्तम और उत्तम ज्ञान में भी ज्ञानगुण की ज्ञानगुण प्रमाण है ज्ञानगुण ज्ञान में ज्ञानगुण में जो ज्ञान । जो ज्ञानगुण ज्ञान प्रमाण विचारणा प्रमाण है —

ज्ञानगुण विचारणा प्रमाण प्रमाण हुआ कि जो बाह्य विश्व का ज्ञान प्रमाण ज्ञानगुण ज्ञान निमित्त निमित्त ज्ञान में से ज्ञानगुण ज्ञानगुण—ज्ञानगुण ज्ञानगुण—ज्ञानगुण का ज्ञानगुण प्रमाण जो ज्ञानगुण निमित्त ज्ञान में ज्ञानगुण प्रमाण प्रमाण

है जीव कभी उनका आविर्भाव मात्र होता है, वैसे यह नमग्न न्यूल विश्व किमी सूक्ष्म कारण से से आविर्भूत मात्र होता रहता है और वह मूल कारण तो स्वतः सिद्ध अनादि है ।

दूसरा विचारप्रवाह ऐसा मानना कि यह बाह्य विश्व किसी एक कारण से पैदा नहीं होता । स्वभाव से ही भिन्न-भिन्न ऐसे उनके अनेक कारण हैं, और उन कारणों से भी विश्व दूर से मकान की तरह छिपा हुआ नहीं था, पन्तु जैसे लकड़ियों के अलग-अलग टुकड़ा से एक नयी ही गद्दी तैयार होती है, वैसे भिन्न-भिन्न प्रकार के मूल कारणों के मश्लेषण-विश्लेषणों से यह बाह्य विश्व सबया नवीन ही उत्पन्न होता है । पहला परिणामवादी और दूसरा कायवादी अथवा आगम्भवादी—ये दोनों विचारप्रवाह यद्यपि बाह्य विश्व के आविर्भाव अथवा उत्पत्ति के विषय में मतभेद रखते थे, तथापि ज्ञानान्तरिक विश्व के स्वरूप के बारे में सामान्यतः एकमत थे । ये दोनों मानते थे कि यह नामक आत्मनस्त्व अनादि है । न तो वह किसी का परिणाम है और न वह किसी कारण से से उत्पन्न हुआ है । जैसे वह आत्मनस्त्व अनादि है वैसे ही देश एवं काल इन दोनों दृष्टियों में वह अनन्त भी है, और वह आत्मनस्त्व देहभेद से भिन्न-भिन्न है, वास्तव में वह एक नहीं है ।

तीसरा विचार-प्रवाह ऐसा भी था कि जो बाह्य तत्त्व और आन्तरिक जीव-जगत दोनों का किसी एक अखण्ड सन् तत्त्व का परिणाम मानता और बाह्य अथवा आन्तरिक जगत की प्रकृति या कारण में मूलतः किसी भी प्रकार के भेद मानने से इन्कार करता था ।

जैन विचारप्रवाह का स्वरूप

उपर्युक्त तीन विचारप्रवाहों को हम अनुक्रम से प्रकृतिवादी, परमाणुवादी और ब्रह्मवादी कह सकते हैं । इनमें से प्रारम्भ के दो विचारप्रवाहों से विशेष मिलता-जुलता और फिर भी उनमें भिन्न एक चौथा विचारप्रवाह भी उनके साथ प्रचलित था । वह विचारप्रवाह था तो परमाणुवादी, परन्तु वह दूसरे विचार-प्रवाह की भाँति बाह्य विश्व के कारणभूत परमाणुओं को मूलतः भिन्न-भिन्न मानने के पक्ष में न था, मूलतः सभी परमाणु

किया, परन्तु आत्मतत्त्व के बारे में तो उनकी मान्यता उपर्युक्त तीनों विचारप्रवाहों में भिन्न ही थी। वह मानता था कि देहभेद में आत्मा भिन्न है, परन्तु वे सभी आत्मा देशदृष्टि से व्यापक नहीं हैं तथा केवल कृतम्य भी नहीं हैं। वह ऐसा मानता था कि जैसे बाह्य विश्व पृथिवीतन्त्रील है वैसे आत्मा भी परिणामी होने से सतत परिवर्तनशील है। आत्मतत्त्व सकोच-विस्तारशील भी है और इसीलिए वह देहपरिमाण है।

यह चौथा विचारप्रवाह ही जैन तत्त्वज्ञान का प्राचीन मूल है। भगवान् महावीर के पहले बहुत समय में यह विचारप्रवाह चला आ रहा था और वह अपने ढंग से विकास साधता तथा स्थिर होता जा रहा था। आज इस चौथे विचारप्रवाह का जो स्पष्ट, विकसित और स्थिर रूप हमें उपलब्ध प्राचीन या अर्वाचीन जैन शास्त्रों में दृष्टिगोचर होता है वह अप्रकाशित भगवान् महावीर के चिन्तन का परिणाम है। जैन मत की ध्वनाम्बर और दिगम्बर ये दो मुख्य शाखाएँ हैं। दोनों का साहित्य अलग-अलग है, परन्तु जैन तत्त्वज्ञान का जो स्वरूप स्थिर हुआ है वह बिना तनिक भी परिवर्तन के एक-सा ही रहा है। यहाँ एक खास बात उल्लेखनीय है और वह यह कि वैदिक और बौद्ध मत में अनेक शास्त्र-प्रणामाएँ हुई हैं। उनमें से कई तो एक-दूसरे में बिल्कुल विरोधी मन्तव्य भी रखती हैं। इन सब भेदों में विशेषता यह है कि वैदिक एवं बौद्ध मत की सभी शाखाओं में आचार-विषयक मतभेद के अतिरिक्त तत्त्वचिन्तन के बारे में कुछ-न-कुछ मतभेद पाया जाता है, जबकि जैन मत के सभी भेद-प्रभेद केवल आचार-भेद पर आधारित हैं, उनमें तत्त्वचिन्तन के बारे में कोई मौलिक मतभेद अब तक देखा-सुना नहीं गया। केवल आर्य तत्त्वचिन्तन के इतिहास में ही नहीं, परन्तु मानवीय तत्त्व-चिन्तन के समग्र इतिहास में यह एक ही ऐसा दृष्टांत है कि इतने-लम्बे समय के विविष्ट इतिहास के बावजूद भी जिसके तत्त्व-चिन्तन का प्रवाह मौलिक रूप में अखण्डित ही रहा हो।

पौरस्त्य और पाश्चात्य तत्त्वज्ञान की प्रकृति की तुलना

तत्त्वज्ञान पौरस्त्य हो या पाश्चात्य, सभी के इतिहास में हम देखने हैं कि यह केवल जगत, जीव और ईश्वर के स्वरूपचिन्तन में ही परिसमाप्त

एक जोर प्रिय-शक्ति का विराज साधने की बात कहना है और दूसरी जोर वह राग द्वेष व सम्प्राप्य का मष्ट वर्णन की बात कहना है । जैन दर्शन आत्मा का तीन विभागा में बाँटना है । वह अज्ञान और मोह का पूर्व प्राप्ति है । और उमर काय आत्मा आत्मविजित उत्पन्न का विधान ही न वह नष्ट तथा मध्य एक स्थायी भूत की दिशा में एक भी रहस्य उठान की इच्छा वह न वह नष्ट नष्ट वह वह वह कहानी है । और ही वह प्रथम भूमिका हुई । वह भूमिका रहनी है तब तब पुनर्जन्म के चक्र का चक्र होना सम्भव ही नहीं है और जीवित दृष्टि के बाद जिनका विधान दिखाई के पण्डित आत्मन के वह आत्मा अविश्लिष्ट ही होती है ।

विशेषज्ञान का प्राप्ति होने पर तथा रागद्वेष के संस्कारों का चक्र धर्म पर दूसरी भूमिका शुरू होती है । इसे जैनदर्शन अन्तर्गता कहना है । इन भूमिका के समय वक्षिण वैश्वारण्य के लिए उपयोगी सभी सामाजिक प्रवृत्तियों को छोड़कर चलायी है तथापि विश्वेश्वरिणी व चिकान एक रागद्वेष की मन्त्रणा के अनुपात में वे प्रवृत्तियाँ अवाञ्छितमुक्त होती हैं । इन दूसरी भूमिका में प्रवृत्ति के होने पर जी उसमें आन्तरिक दृष्टि के निवृत्ति का उत्पन्न होता है ।

दूसरी भूमिका के अन्तर्गत सोपात बार करने पर आत्मा परमात्मा की दशा प्राप्ति करती है । यह जीवन-योग्य की अन्तिम एक पूर्व भूमिका है ।

जैन दर्शन कहता है कि इस भूमिका पर प्लेबने के पश्चात् पुनर्जन्म का चक्र सर्वथा के लिए नष्ट हो सकता है ।

ऊपर के संक्षिप्त वर्णन पर से हम देख सकते हैं कि अविश्लिष्ट (विद्या दृष्टि) और मोह (तृष्णा) के ही ही उत्तार हैं अथवा उत्तार के कारण हैं । इससे ठीक विषय और नीतरागत्व ही मोक्ष है अथवा मोक्ष का मार्ग है । इसी जीवन-योग्य की संक्षिप्त जैन मीमांसा का अन्तर्गत जैन-ग्रन्थों से अनेक रूप से सहोदर या विस्तारपूर्वक, तथा निम्न निम्न परिभाषाओं से वर्णन पाया जाता है और यही जीवनमीमांसा अथवा वैदिक एक बौद्ध दर्शनो में भी पर-पर पर दृष्टिकोणर होती है ।

कुछ विशेष तुलना

ऊपर तत्त्वज्ञान की मौलिक जैन विचारमण्डी तथा आध्यात्मिक विकासक्रम की जैन विचारमण्डी का बहुत ही संक्षेप में निर्देश किया । इसी विचार को अधिक स्पष्ट करने के लिए यहाँ पर इनर भारतीय दर्शनों के विचारों के साथ कुछ तुलना करना योग्य लगता है ।

(क) जैन दर्शन जगत को मायावादी की भाँति मात्र आभासरूप या मात्र काल्पनिक नहीं मानता, परन्तु वह जगत को सत् मानता है । ऐसा होने पर भी जैनदर्शनसम्मत मत्-तत्त्व चार्वाक के जैसा केवल जड़ अर्थात् सहज चैतन्यरहित नहीं है । इसी प्रकार जैनदर्शनसम्मत सत्-तत्त्व शांकर वैदन्त के जैसा केवल चैतन्यमात्र भी नहीं है, परन्तु जिस प्रकार सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा और बौद्ध दर्शन सत्-तत्त्व को सर्वथा स्वतंत्र तथा परस्पर भिन्न जड़ एवं चेतन इन दो विभागों में बाँटते हैं, उन्हीं प्रकार जैन दर्शन भी सत्-तत्त्व की अनादिमिद्ध जड़ एवं चेतन इन दो प्रकृतियों का स्वीकार करता है, जो देश एवं काल के प्रवाह में साथ रहने पर भी मूलतः सर्वथा स्वतंत्र हैं । न्याय, वैशेषिक और योग दर्शन आदि ऐसा मानते हैं कि इस जगत का विशिष्ट कार्यस्वरूप चाहे जड़ और चेतन इन दो पदार्थों पर से निर्मित होता हो, परन्तु उस कार्य के पीछे कोई अनादि-मिद्ध समर्थ चेतनशक्ति का हाथ होता है, उस ईश्वरीय हाथ के बिना ऐसा अद्भुत कार्य सम्भव नहीं, परन्तु जैन दर्शन वैसा नहीं मानता । वह प्राचीन सांख्य, पूर्वमीमांसक और बौद्ध आदि की भाँति मानता है कि जड़ एवं चेतन ये दोनों सत्-प्रवाह स्वयमेव, किसी तीसरी विशिष्ट शक्ति की सहायता के बिना ही, बहते रहते हैं, और इसीलिए वह जगत की उत्पत्ति या उनकी व्यवस्था के लिए ईश्वर जैसे किसी स्वतंत्र एवं अनादिसिद्ध व्यक्ति को मानने से इन्कार करता है । यद्यपि जैन दर्शन न्याय, वैशेषिक, बौद्ध आदि की तरह जड़ मत्-तत्त्व को अनादिमिद्ध अनन्त व्यक्तिरूप मानता है और सांख्य की तरह एक व्यक्तिरूप नहीं मानता, फिर भी वह सांख्य के प्रकृतिगामी सहज परिणामवाद को अनन्त परमाणु नामक जड़ सत्-तत्त्वों में स्थान देता है ।

इस प्रकार जीन मानना के अनुसार जगत् का परिचरन प्रकाश करने का ही प्रयत्न होता है। तथापि जीन दर्शन इनका तो स्पष्ट करना है कि विश्व में जो घटनाएँ किसी भी बुद्धि एवं प्रयत्न पर आपाग्नित दिखती हैं उन घटनाओं के पीछे ईश्वर का नहीं बल्कि उन जगत्प्राप्ति के परिणाम में भाग देनेवाले जगत् की जीव का हाथ है। अर्थात् सभी जगत्प्राप्ति अथवा अज्ञान का ने किसी जगत् की जीव के बुद्धि एवं प्रयत्न पर अवलम्बित नहीं है। इस बारे में प्राचीन सांख्य एवं बौद्ध दर्शन के विचार जीन दर्शन जैसे ही हैं।

वेदान्त दर्शन की मानि जीन दर्शन मनेनम तत्त्व को एक या अत्यन्त नहीं मानता परन्तु सांख्य योग व्यास वैश्विक एवं बौद्ध की मानि बहुत मनेनम तत्त्व को अनेक व्यक्तिगत मानता है। ऐसा हीन पर भी उनके साथ भी जीन दर्शन का बड़ा सम्बन्ध है और यह यह कि जीन दर्शन की सम्प्रदाय के अनुसार सचेतन तत्त्व बौद्ध सांख्यता की तरह केवल परिचरन-प्रकाश नहीं है तथा सांख्य-व्यास आदि की तरह मान जगत्त्व भी नहीं है बल्कि जीन दर्शन कहता है कि मूल में सचेतन तत्त्व एक ही अर्थात् जगत्प्राप्ति-अज्ञान होने पर भी वेद-ज्ञान के प्रभाव से वह विमुक्त नहीं रह सकता। इस प्रकार जीन मत के अनुसार जीव की जड़ की मानि परिचायित्व है। जीन दर्शन ईश्वर जैसे किसी व्यक्ति को सर्वथा स्वतन्त्रता में नहीं मानता और फिर भी ईश्वर के समस्त कुछ वह जीवनाम के स्वीकार करता है। इसमें जीन दर्शन के अनुसार प्रत्येक जीव में ईश्वर की शक्ति है फिर मने ही वह जगत्त्व है सभी ही। परन्तु वह जीव जीव विद्या के प्रयत्न करे तो वह जगत्त्व में रही हुई ईश्वरीय शक्ति को पूर्ण रूप से विवर्तित कर स्वयं ही ईश्वर बन सकता है। इस प्रकार जीन सम्प्रदाय के अनुसार ईश्वर तत्त्व को अल्प स्वान में होने पर भी उसमें ईश्वरतत्त्व की सांख्यता को स्वान है और उसकी जगत्प्राप्ति का भी वह स्वीकार करता है। जो-जो जीवनाम जगत्प्राप्तिनामो हैं पूर्णतः मुक्त हुए हैं वे सभी जगत्प्राप्तिनाम से ईश्वर हैं। उनका कार्य सम्पूर्ण रूप-कर जगत्त्व में रही हुई वैसी पूर्ण शक्ति का प्रकटत्व ही जीन जगत्प्राप्तिनाम का स्वेव है। साकर वेदान्त जैसे मानता है कि जीव स्वयं ही ब्रह्म है जैसे ही जीन दर्शन कहता है कि जीव स्वयं ही ईश्वर या परमात्मा है। वेदान्त दर्शन के अनुसार जीव का ब्रह्ममाण्डल अविद्या से जगत्त्व है और अविद्या के

दूर होने पर वह अनुभव में आता है, ठीक वैसे ही जैन दर्शन के अनुसार जीव का परमात्मभाव आवृत है और उस आवरण के दूर होने पर वह पूर्ण रूप में अनुभव में आता है। इस बारे में वस्तुतः वेदान्त और जैन के बीच व्यक्तिवद्भूत के अतिरिक्त दूसरा कोई भेद नहीं है।

(ख) जैन शास्त्र में जो सात तत्त्व कहे हैं उनमें से मूल जीव और अजीव इन दो तत्त्वों के बारे में ऊपर तुलना की। अब अवशिष्ट पाँच में से वस्तुतः चार^१ तत्त्व ही रहते हैं। इन चार तत्त्वों का सम्बन्ध जीवन-शोधन अथवा आध्यात्मिक विकासक्रम के साथ है, अतः इन्हें चारित्रीय तत्त्व भी कह सकते हैं। वे चार तत्त्व हैं वन्य, आश्रय, मय और मोक्ष। इन चार तत्त्वों का बौद्ध शास्त्रों में अनुक्रम में दुःख, दुःखहर्तु, निर्वाणमार्ग और निर्वाण इन चार आयसन्धियों के रूप में वर्णन मिलता है। सांख्य एवं योगशास्त्र में इन्हीं का हेय, हेयहेतु, हानोपाय और हान कहकर चतुर्व्यूह के नाम से वर्णन पाया जाता है। न्याय और वैशेषिक दर्शन में यही बात ससार, मिथ्याज्ञान, मन्यक्ज्ञान और अपवर्ग के नाम से कही है। वेदान्त दर्शन में ससार, अविद्या, ब्रह्माक्षात्कार और ब्रह्मभाव के नाम से यही बात दिवलाई गई है।

जैन दर्शन में बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा की तीन मक्षिप्त भूमिकाओं का तनिक विस्तार में चौदह भूमिकाओं के रूप में वर्णन पाया जाता है, जो जैन परम्परा में गुणस्थान के नाम से प्रसिद्ध है। योगवासिष्ठ जैसे वेदान्त के ग्रन्थों में भी सात अज्ञान की और सात ज्ञान की इस प्रकार कुल चौदह आत्मिक भूमिकाओं का वर्णन आता है। सांख्य-योग दर्शन की क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध ये पाँच चित्त-भूमिकाएँ भी इन्हीं चौदह भूमिकाओं का मक्षिप्त वर्णिकरण मात्र है। बौद्ध दर्शन में भी इसी आध्यात्मिक विकासक्रम को पृथग्जन, सोतापन्न आदि छ भूमिकाओं में विभक्त करके वर्णन आता है। इस प्रकार हम सभी भारतीय दर्शनों में ससार से मोक्ष पर्यन्त की स्थिति, उसके क्रम और उसके कारणों के विषय में

१ निर्जंग तत्त्व की परिगणना यहाँ नहीं की है। आश्रय कमक्षय निजरा है और नर्वाशत कर्मक्षय मोक्ष है।—संपादक

प्रस्तुत वक्तव्य पूर्ण करने से पूर्व जैन दर्शन की सर्वमान्य दो विशेषताओं का उल्लेख करना आवश्यक प्रतीत होता है। अनेकान्त और अहिंसा इन दो मुद्दों की चर्चा पर ही ममग्र जैन साहित्य का निर्माण हुआ है। जैन आचार और सम्प्रदाय की विशेषता इन दो मुद्दों द्वारा ही स्पष्ट की जा सकती है। मत्त वस्तुतः एक ही होता है, परन्तु मनुष्य की दृष्टि उसे एक रूप में ग्रहण नहीं कर सकती। अतः सत्य के दर्शन के लिए मनुष्य को चाहिए कि वह अपनी दृष्टि-मर्यादा विकसित करे और उसमें सत्यग्रहण की यथानुभव सभी रीतियों को स्थान दे। इस उदात्त और विशाल भावना में ने अनेकान्त की विचारसरणी का जन्म हुआ है। इस सरणी का आयोजन वादविवाद में जय प्राप्त करने के लिए अथवा वितण्डावाद के दावपेच खेलने के लिए अथवा तो शब्दच्छल की चालाकी का खेल खेलने के लिए नहीं हुआ है, परन्तु इसका आयोजन तो जीवन-शोधन के एक भाग के रूप में विवेकशक्ति को विकसित करने और मत्त की दिशा में आगे बढ़ने के लिए हुआ है। इसने अनेकान्त-विचारसरणी का सही अर्थ यह है कि मत्तदर्शन को लक्ष्य में रखकर उसके सभी अंशों और भागों को एक विशाल मानव-वर्तुल में योग्य स्थान देना।

जैसे-जैसे मनुष्य की विवेकशक्ति बढ़ती जाती है वैसे वैसे उसकी दृष्टि-मर्यादा बढ़ने के कारण उसे अपने भीतर रही हुई सकुचितताओं और वामनाओं के दबाव का सामना करना पड़ता है। जब तक मनुष्य सकुचितताओं और वामनाओं का सामना न करे तब तक वह अपने जीवन में अनेकान्त के विचारों को वास्तविक रूप से स्थान दे ही नहीं सकता। इसीलिए अनेकान्त के विचार की रक्षा एवं वृद्धि के प्रश्न से ही अहिंसा का प्रश्न पैदा होता है। जैन अहिंसा सिर्फ चुपचाप बैठे रहने में या घन्वे-रोज़गार का त्याग करने में या ठूठ-सी निश्चेष्ट स्थिति साधने में परिसमाप्त नहीं होती, परन्तु वह अहिंसा सच्चे आत्मिक बल की अपेक्षा रखती है। किसी भी विकार के पैदा होने पर, किसी भी वामना के झाँकने पर अथवा किसी भी सकुचितता के मन में आने पर जैन अहिंसा कहती है कि तू इन विकारों, इन वामनाओं और इन सकुचितताओं से मत आहत हो, मत हार, दब नहीं। तू उनका सामना कर और उन विरोधी बलों को पराजित कर। आव्या-

निक जय का यह प्रयत्न ही मुख्य जैन ग्रंथिमा है । इसे संघर्ष नहीं तो नहीं ध्यान नहीं अवस्था कोई भी वैसा आध्यात्मिक नाम हो परन्तु वह सम्पूर्ण ग्रंथिमा ही है । और जैन ग्रंथों में कहा है कि ग्रंथिमा केवल स्मृत्य आधार नहीं है परन्तु वह कुछ विचार के परिणामस्वरूप ज्ञान तथा जीवनोन्मेष आधार है ।

ऊपर बड़े पये ग्रंथिमा के मुख्य और वास्तविक रूप में से उद्गम जिनकी भी आधारभार को अवस्था इस मुख्य रूप की पुष्टि के लिए निर्दिष्ट जिनकी भी आधार की जैन सत्त्वज्ञान में ग्रंथिमा के रूप में स्थान है । इससे विपरीत ऊपर-ऊपर से ग्रंथिमाय विचारों केनेवाले जहाँ जिस आधार अवस्था अवधार के रूप में वह उपर्युक्त ग्रंथिमा का सामाजिक उत्पन्न विद्यमान न हो तो वह आधार और वह अवधार जैन पुष्टि से ग्रंथिमा है अवस्था ग्रंथिमा का पोषक है ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

यह जैन सत्त्वज्ञान-विषयक विचार में अवधारणा का ज्ञान-वृत्तपर विस्तार नहीं किया किन्तु तद्विषयक जैन विचारधारा का इमाउ ही किया है । आधार के बारे में भी ज्ञान नियमों और उनकी व्यवस्था के सम्बन्ध में ज्ञान-वृत्तपर नहीं की है, परन्तु आधार के मुख्य तत्त्वों की जीवन घोषण की पुष्टि से तत्त्विक नहीं की है किन्तु जैन परिभाषा में ज्ञानन तत्त्व आदि तत्त्व कहते हैं ।

(ब न चि मा २.५ १४ १ ११)

आध्यात्मिक विकासक्रम

मोक्ष यानी आध्यात्मिक विकास की पूर्णता । ऐसी पूर्णता अज्ञान का अन्त नहीं हो सकती, उसे प्राप्त करने में अमर समय व्यतीत करना पड़ता है । इसीलिए मोक्ष की प्राप्ति के लिए आध्यात्मिक उत्क्रान्ति का श्रम मानना पड़ता है । तत्त्वज्ञानगुहा के हृदय में स्वाभाविक रूप में ऐसा प्रश्न उठता है कि उन आध्यात्मिक उत्क्रान्ति का क्रम क्या है ?

आत्मा की तीन अवस्थाएँ

आध्यात्मिक उत्क्रान्ति के श्रम के विचार के साथ ही उसके आरम्भ का तथा समाप्ति का विचार आता है । उसका आरम्भ उसी पूर्वमीमा और उसकी समाप्ति उसकी उत्तर्गमीमा है । पूर्वमीमा में लेकर उत्तर्गमीमा तक का विकास का चक्रक्रम ही आध्यात्मिक उत्क्रान्तिक्रम की मर्यादा है । उनके पूर्व की स्थिति आध्यात्मिक अविकार अथवा प्राथमिक सुसंग-दशा है और उनके बाद की स्थिति मोक्ष अथवा आध्यात्मिक विकासक्रम की पूर्णता है । इस प्रकार काल की दृष्टि में मक्षोप में आत्मा की अवस्था तीन भागों में विभक्त हो जाती है (अ) आध्यात्मिक अविकार, (ब) आध्यात्मिक विकासक्रम, (ग) मोक्ष ।

(अ) आत्मा स्वाधीन नृप और पूर्ण ज्ञान प्राप्त करनी है तथा वह नृप अब अज्ञान उसे तनिक भी पसन्द नहीं, फिर भी वह दुःख और अज्ञान के नैवर्ग में पड़ी हुई है इसका क्या कारण ? यह एक गूढ़ प्रश्न है । परन्तु हमका उत्तर तत्त्वज्ञान को प्राप्त हुआ है । वह यह कि 'मुक्त एव ज्ञान प्राप्त करने की स्वाभाविक वृत्ति के कारण आत्मा का पूर्णानन्द और पूर्णज्ञानमय स्वरूप सिद्ध होना है, क्योंकि पूर्णानन्द और पूर्णज्ञान जब तक प्राप्त न करे तब तक वह मन्त्रोप प्राप्त नहीं कर सकती, और फिर भी उस पर अज्ञान

और राष्ट्र के लिये प्रबल भावना प्रबल है कि उनके राष्ट्र को मरने का भाव नहीं हो सकता और कुछ भाव होता है कि भी वह अपने मूल की प्रति के लिए प्रवृत्ति नहीं कर सकती। अज्ञान केन्द्र का विरोधी तरह है। अब प्रबल अज्ञान की भीड़ों वाली है तब तब केन्द्र का स्वरूप अज्ञान मूल होता है। उनकी वस्तु से अपने मूल और अपने मूल के माध्यम का भाव ही नहीं होना पाता। इन कारणों आभास तब तब विषय के मूल जाने की पारम्परिक प्रवृत्ति करती है और उसमें निम्न होने पर उनके विषय की ओर मुड़ती है। उनके विषय में विरोध होने पर वह सीधे विषय की ओर सीधे है। इन कारणों उनकी विचारों में एक के बड़ी लक्ष्मी जैसी अवस्था होती है उनके विषय में ही होती है। उनकी वस्तु-परम्परा का अनुभव करने-करने की-आभास अज्ञान हुए होता है जो की समय-समय की भीड़ों के कारण मूल की नहीं होता म प्रभाव नहीं होता। अज्ञान की कुछ मरम्मत में वस्तु का ऐसा भाव होता है कि मूल और मूल के बीच बाध्य प्रबल में नहीं है। फिर भी राष्ट्र की लक्ष्मी के परिणाम स्वरूप प्रत्यक्षिण विषयों की ही मूल और मूल के माध्यम मानकर उनके लक्ष्य एवं विचार का अनुभव हुआ करता है। वह व्यक्ति निश्चित मरम्मत होने में दिया का निश्चय निम्न विचार अज्ञान केन्द्रों में ही की व्यक्ति जैसी होती है। वह व्यक्ति आध्यात्मिक अधिपति प्राप्त की है।

(ब) अज्ञान एवं राष्ट्र के बीच का एक भी लक्ष्मी जैसा का लक्ष्मी नहीं रह सकता क्योंकि वह एक लक्ष्मी जैसा प्रबल बने न हो तो भी आध्यात्मिक अधिपति एक के लक्ष्मी हो अवश्य है। लक्ष्मी एक भाव और लक्ष्मी का लक्ष्मी के लिए उनकी ही भाव की आध्यात्मिक नहीं होती। उनके लिए ता भाव की एक विचारों भी नहीं है। धूम भाव म लक्ष्मी ही ता की भाव मूल अनुभव की अवस्था अधिपति लक्ष्मी होता है। वह भाव म लक्ष्मी का स्वरूप कुछ बहता है और राष्ट्र के लक्ष्मी होनेवाले ज्ञान के युद्ध में वह राष्ट्र की प्रति बने होती है। वह भाव का बीज जो वह एक उष्ण विचार में कार्य करता का लक्ष्मी विचार की ओर मुड़ता है। इसी समय भाव अपने लक्ष्य का निश्चय करने लगे प्राप्त करने का कुछ निश्चय करती है और उसके लिए प्रवृत्ति करने लगती है। वह समय

आध्यात्मिक विक्राम का प्रारम्भ हो जाता है । इसके पश्चात् आत्मा अपनी ज्ञान एव वीर्यशक्ति की सहायता लेकर अज्ञान आर रागद्वेष के साथ कुशली करने के लिए अखाडे मे उतगती है । वह कभी हागनी भी है, परन्तु अन्त मे उस हार के परिणामस्वरूप बढी हुई ज्ञान एव वीर्यशक्ति को लेकर हराने-वाले अज्ञान और रागद्वेष को दवाती जाती है । जैने-जैमे वह दवाती है वैसे-वैसे उसका उत्साह बढता है । उत्साहवृद्धि के साथ ही एक अपूव आनन्द की लहर बहने लगती है । इस आनन्द की लहर मे आनन्दगिख डूबी आत्मा अज्ञान एव रागद्वेष के चक्र को अधिकाधिक निर्वल करती हुई अपनी सहज स्थिति की ओर आगे बढती जाती है । यह स्थिति आध्यात्मिक विकासक्रम की है ।

(क) इस स्थिति की अन्तिम मर्यादा ही विक्राम की पूर्णता है । इस पूर्णता के प्राप्त होने पर मसार मे पर स्थिति प्राप्त हाती है । उसमे केवल स्वाभाविक आनन्द का ही साम्राज्य होता है । वह है मोक्षकाल ।

चौदह गुणस्थान और उनका विवरण

जैन साहित्य के प्राचीन ग्रन्थ, जो आगम के नाम से प्रसिद्ध हैं, उनमें भी आध्यात्मिक विक्राम के क्रम से सम्बन्ध रखनेवाले विचार व्यवस्थित रूप से उपलब्ध होते हैं । उनमे आत्मिक स्थिति के चौदह विभाग किये गये हैं, जो गुणस्थान के नाम से प्रसिद्ध हैं ।

गुणस्थान

गुण यानी आत्मा की चेनना, मम्यक्त्व, चारित्र, वीर्य आदि शक्तिया । स्थान यानी उन शक्तियों की शुद्धता की तरतमभाववाली अवस्थाएँ । आत्मा के सहज गुण विविध आवरणों से ससाग्दशा मे आवृन हैं । आवरणों की विरलता या क्षय का परिमाण जितना विशेष उतनी गुणों की वृद्धि विशेष, और आवरणों की विरलता या क्षय का परिमाण जितना कम उतनी गुणों की वृद्धि कम । इस प्रकार आत्मिक गुणों की शुद्धि के प्रकर्ष या अप-कपवाले असम्भ्यात प्रकार सम्भव हैं, परन्तु मक्षेप मे उनको चौदह भागा मे बाँटा गया है । वे गुणस्थान कहलाते ह । गुणस्थान की कल्पना मुख्य

अपने मोहनीय कर्म की विरक्तता एवं समय के आचार पर की गई है। मध्यमोक्त कर्म की मुख्य दो शक्तियाँ हैं। पहली शक्ति का कार्य आत्मा के सम्यक्त्व गुण को आवृत्त करने का है जिससे कि आत्मा में तात्त्विक बधि अवस्था उत्पन्न नहीं होने पाता। दूसरी शक्ति का कार्य आत्मा के चारित्र्य गुण को आवृत्त करने का है जिससे आत्मा तात्त्विक बधि या उत्पन्न होने के होते पर भी तदनुसार प्रवृत्ति करके स्वकथमान प्राप्त नहीं कर सकती। सम्बन्ध की प्रतिबन्धन मोहनीय की प्रथम शक्ति वर्धनमोहनीय और चारित्र्य की प्रतिबन्धन मोहनीय की दूसरी शक्ति चारित्र्यमोहनीय कहलाती है। इन दोनों में वर्धनमोहनीय प्रबल है क्योंकि जब तक उसकी विरक्तता का स्वयं न हो जब तक चारित्र्य मोहनीय का एक कर्म नहीं होता। वर्धनमोहनीय का एक करने पर चारित्र्यमोहनीय बल निर्वह होकर अन्त में सर्वथा क्षीय हो ही जाता है। समस्त कर्मोचरणों में प्रबलतम और बलवन्त मोहनीय ही है। इसका कारण यह है कि जब तक मोहनीय की शक्ति तीव्र होती है जब तक अन्य आवरण भी तीव्र ही रहते हैं और उसकी शक्ति कम होती है अन्य आवरणों का बल मन्द होता जाता है। इन कारणों से मोहनीय कर्म के उत्तमोक्त के आचार पर की गई है।

ये बुध्दान्त ये हैं—(१) मिथ्याबुद्धि (२) साम्प्रदाय (३) सम्बन्ध-मिथ्याबुद्धि (४) अविद्युत्सम्बन्धबुद्धि (५) वैमर्शित (विच्छेद-विच्छेद) (६) प्रमत्तवत् (७) अप्रमत्तवत् (८) अनुबन्धन (निवृत्तिवत्) (९) अनिवृत्तिवत् (१०) सुखसम्पन्न (११) उपशान्तमोह (१२) क्षीयमोह (१३) समोपनिबन्ध (१४) अवोद-वेकली।

(१) जिस अवस्था में वर्धनमोहनीय की प्रबलता के कारण सम्बन्ध गुण आवृत्त होय से आत्मा की तात्त्विक ही प्रवृत्ति नहीं हो सकती और जिससे उसकी बुद्धि मिथ्या (नान्व विच्छेद) होती है वह अवस्था मिथ्याबुद्धि है।

(२) साम्प्रदाय गुणवत्ता में पतित होकर प्रथम बुध्दान्त पर पहुँचने तक बीच में बल ही बाँटे समय की जो अवस्था प्राप्त होती है वह साम्प्रदाय

अवस्था है। इसका नामावधान नाम इसलिए पड़ा है कि इसमें पतनान्मुग्न वात्मा में नित्यरचिका स्वल्प भी आन्वाह होता है जैसे कि गिष्टात्र के भोजन के अनन्तर उन्टी होने पर एक विलक्षण स्वाद होता है। यह दूसरा गुणन्याय पतनान्मुग्न वात्मा की ही स्थिति है।

(३) पूर्ण झूलनवाला मनुष्य की भाँति जिस अवस्था में आत्मा दोषायमान होती है जिसे कारण वह नवधा मत्तदर्शन भी नहीं कर सकाती अथवा मत्त मिथ्यादृष्टि की स्थिति में भी नहीं वह सबकी अर्थात् उसकी नान्यादृष्टि स्थिति हो जाती है उस अवस्था को सम्पूर्ण मिथ्यादृष्टि कहते हैं। इस गुणन्याय में दानमोहनीय का विषय पहले जैसा तीव्र नहीं होता, परन्तु होता है ता अल्प।

(४) जिस अवस्था में दानमोहनीय का गुण या तो विलुप्त हो जाता है अथवा विलुप्त हो जाता है, या फिर विलुप्त क्षीण हो जाता है, जिसके कारण आत्मा अमन्दिर रूप में मत्तदर्शन कर सकती है, वह अवस्था लघुमत्तमिथ्यादृष्टि है। इसका जविरग्न नाम इसलिए है कि इसमें चारित्र्यमोहनीय की सत्ता गविशेष हान में विरति (त्यागवृत्ति) का उदय नहीं हो पाता।

(५) जिस अवस्था में मत्तदर्शन के अलावा अल्पाश में भी त्यागवृत्ति का उदय होता है वह देयविरति है। इसमें चारित्र्यमोहनीय की सत्ता अल्प कम होती है और कमी के अनुपात में त्यागवृत्ति होती है।

(६) जिस अवस्था में त्यागवृत्ति पूर्ण रूप में उदित होती है, परन्तु बीच-बीच में प्रमाद (स्वप्न) की सम्भावना रहती है वह प्रमत्तमय अवस्था है।

(७) जिसमें प्रमाद की तनिक भी शक्यता नहीं होती वह अप्रमत्तमय अवस्था है।

(८) जिस अवस्था में पढ़े सभी अनुभव न किया हो ऐसी आत्मशुद्धिका अनुभव होता है और अपूर्व वीर्योत्साह—आत्मिक सामर्थ्य—प्रपट होता है वह अवस्था जपूवकरण है। इसका दूसरा नाम निवृत्ति वादर भी है।

(९) जिस अवस्था में चारित्र्यमोहनीय कर्म के शेष अशा का उद-

एमान या जीवन करने का नाम होता है वह अवस्था अभिवृत्तिवाचक है ।

(१) जिस अवस्था में माह्नीय का अग्र भाग के रूप में ही उपस्थान होता है और वह भी अल्पकालीन रूप में वह अवस्था सूक्ष्ममय है ।

(११) जिस अवस्था में मूल्य को तब उपस्थान हो जाता है वह उपस्थानमोहनीय है । इस युगस्थान में वर्तमानमोहनीय का सर्वथा अन्त सम्भव है परन्तु चारित्र्यमोहनीय का अन्त अन्त नहीं होता केवल उनकी मर्त्यता उपस्थान होती है । इसके कारण ही मोह का पुनः उत्पन्न होना वह इस युगस्थान में अवस्था पतन होता है और प्रथम युगस्थान तब आता पड़ता है ।

(१२) जिस अवस्था में वर्तमानमोहनीय और चारित्र्यमोहनीय का सर्वथा अन्त हो जाता है वह जीवनमोहनीय है । इस स्थिति में जन की सम्भावना ही नहीं रहती ।

(१३) जिस अवस्था में मोह के आत्मनिराज्य के कारण जीवन पदवस्था के प्राप्य के साथ सर्वज्ञान प्राप्त होता है वह अवस्था सर्वज्ञ युगस्थान है । इस युगस्थान में तारीरिक मानसिक और वाचिक व्यापार होते हैं । इसके इसे जीवनमोहनीय कह सकते हैं ।

(१४) जिस अवस्था में तारीरिक मानसिक और वाचिक प्रवृत्तियों का ही अन्त हो जाता है वह अयोधयुगस्थान है । यह युगस्थान अन्तिम है । अन्त अन्तिम होने ही इसके समाप्ति होती है और उसके परचाय युगस्थानातीत विवेकमय प्राप्त होती है ।^१

प्रथम युगस्थान अविनाशनाम है । दूसरे और तीसरे इन दो युगस्थानों में विकास का तनिक स्फुरण होता है परन्तु उनमें प्रवृत्ति अविनाश की ही होती है । चौथे में विकास कमजोर-जड़ना वह चौथे में युगस्थान में पूर्ण अन्त पर पहुँचता है और उसके बाद मोह भी शान्त होती है । जीवन विचारसरणी का पुनरुत्थान इनका ही चिन्ता का लक्ष्य है कि पहले के तीन युगस्थान अविनाशनाम के हैं और चौथे में चौथे तक के युगस्थान विकास एवं उसकी वृद्धि के हैं । उसके परचाय अविनाशनाम है ।

१. देखी दूसरे कर्मव्यय की यही प्रस्थापना तथा व्याख्या ।

श्री हरिभद्रसूरि द्वारा दूसरे प्रकार से वर्णित विकासक्रम

इन प्राचीन जैन विचार का वर्णन हरिभद्रसूरि ने दूसरी रीति ने भी किया है। उनका वर्णन भी दो प्रकार पाये जाते हैं।

आठ दृष्टि का पहला प्रकार

पहले प्रकार में उन्होंने अस्मिताम और विद्याभ्रम दोनों का समावेश किया है।^१ उन्होंने अस्मितामवाक को आषट्दृष्टि और विद्याभ्रम का सद्दृष्टि मन्ना दी है। सद्दृष्टि ने मित्रा, ताता, ज्ञा, दीप्रा, स्थिता, कान्ता, प्रमा और पद्म ये आठ विभाग किये हैं। इन आठ विभागों में विद्याम का क्रम उत्तमोत्तम बढ़ता जाता है।

दृष्टि अर्थात् दर्शन अथवा वाच। इसके दो प्रकार हैं पहले में मनु-श्रद्धा (तात्त्विक रसि का) अभाव होता है जबकि दूसरे में मनु-श्रद्धा होती है। पहला प्रकार आषट्दृष्टि और दूसरा सद्दृष्टि कहलाता है। पहले में आत्मा की वृत्ति समाग्रप्रवाह की जाय तथा दूसरे में आध्यात्मिक विकास की आरम्भ होती है। इसीलिए योगदृष्टि सद्दृष्टि कही जाती है।

जैसे समेष रात्रि, अमेष रात्रि, समेष दिवस और अमेष दिवस में अनु-क्रम में अनिमन्दनम, मन्दनम, मन्दनर और मन्द चाक्षुष ज्ञान होता है और उसमें भी ग्रहाविष्ट और ग्रहमुक्त पुरुष के भेद हैं, वैसे और तर्गण पुरुष के भेद में तथा विकृत नश्वराक और अविकृत नश्वराक पुरुष के भेद में चाक्षुष ज्ञान की अस्पष्टता या स्पष्टता तर्गनभाय से होती है, वैसे ही ओषदृष्टि की दशा में समाग्रप्रवाह की जाय स्थान होने पर भी आवरण के तर्गतमभाय में ज्ञान तारतम्यवाला होता है। यह आषट्दृष्टि चाहे जैसी हो, परन्तु आध्यात्मिक दृष्टि में वह अमद्दृष्टि ही है। उसके पश्चात् जब में आध्यात्मिक विकास का आरम्भ होता है, फिर भरे ही उसमें

१ देखा योगदृष्टिसमुच्चय।

० इसकी विशेष जानकारी के लिए देखो 'समदर्शी आचार्य हरिभद्र' में व्याख्यान ५, पृ० ८० तथा विशेष रूप से पृ० ८५ से आगे।—सम्पादक

यमन या क्षीय करने का कार्य होता है वह अवस्था अभिवृत्तिधारक है।

(१) जिस अवस्था में मोहनीय का अक्ष लोभ के रूप में ही उपमान होता है और वह भी अल्पतः सूक्ष्म भाषा में वह अवस्था सूक्ष्मसम्पाद्य है।

(११) जिस अवस्था में सूक्ष्म लोभ तक उपशान्त हो जाना है वह उपशान्तमोहनीय है। इस गुणस्थान में दर्शनमोहनीय का सर्वथा क्षय सम्भव है परन्तु चारित्र्यमोहनीय का अक्ष क्षय नहीं होता कबल उसकी मर्चाक्षय उपशान्त होती है। इसके कारण ही मोह का पुन उद्रेक होन पर इस गुणस्थान से अवस्था पतन होता है और प्रथम गुणस्थान तक जाना पड़ता है।

(१२) जिस अवस्था में दर्शनमोहनीय और चारित्र्यमोहनीय का सर्वथा क्षय हो जाता है वह जीवमोहनीय है। इस स्थिति से ज्ञान की सम्भावना ही नहीं रहती।

(१३) जिस अवस्था में मोह के आन्तरिक अक्षय के कारण बीज-रामद्वय के प्रादुर्भाव के साथ सर्वज्ञत्व प्राप्त होता है वह अवस्था समोप-गुणस्थान है। इस गुणस्थान में धारीरिक मानसिक और बाह्य व्यापार होते हैं। इससे इसे जीवसमुक्ति कह सकते हैं।

(१४) जिस अवस्था में धारीरिक मानसिक और बाह्य प्रवृत्तियों का भी अभाव हो जाता है वह अमोघगुणस्थान है। यह गुणस्थान अस्थिर है। जब क्षीयपाठ होने ही इसकी समाप्ति होती है और उससे परबद्ध गुणस्थानादीप्त विवेकमुक्ति प्राप्त होती है।

प्रथम गुणस्थान अधिकतमकाल है। कुमारे और तीवरे इन दो गुणस्थानों में विकास का लक्षिक स्फुरण होता है परन्तु उनमें प्रवृत्तता अभिवृत्ति की ही होती है। जीने से विनाश कर्मय बनना-बनना का बीजार्थ गुणस्थान में पूर्ण काल पर पहुँचता है और अन्त बार मोक्ष की प्राप्ति होती है। तीन विचारगत्तों का गुणस्वरूप इनका ही विधा का भवना है कि पात्रों के तीन गुणस्थान अधिकतमकाल के हैं और जीने से बीजार्थ तक के गुणस्थान विनाश एवं उत्तरी वृत्तिगाम के हैं अन्त परबद्ध भोजकाल है।

योग यानी जिससे मोक्ष प्राप्त किया जा सके वैसा धर्मव्यापार । अनादि कालचक्र में जब तब आत्मा की प्रवृत्ति स्वरूप-भगदम्य होने से लक्ष्यभ्रष्ट होती है, उस समय तक की उसकी मारी क्रिया शुभाशय से रहित होने में योगकोटि में नहीं आती । जब से उसकी प्रवृत्ति वदत्तर न्वरूपोन्मुख होती है तभी से उसकी क्रिया में शुभाशय का तत्त्व दाखिल होता है । वैसा शुभाशयवाला व्यापार धर्मव्यापार कहलाता है, और फलन मोक्षजनक होने से वह योग के नाम का पात्र बनता है । इस प्रकार आत्मा के अनादि समारकाल के दो भाग हो जाते हैं एक अर्धार्थिक और दूसरा धार्मिक । अर्धार्थिक काल में धर्म की प्रवृत्ति होती भी वह धर्म के लिए नहीं होती, केवल लोकपक्ति (लोकरजन) के लिए होती है । अनएव वैसी प्रवृत्ति धर्मकोटि में गिनने योग्य नहीं है । धर्म के लिए धर्म की प्रवृत्ति धार्मिक काल में ही शुरू होती है । इसीलिए वैसी प्रवृत्ति योग कह्यती है ।^१

योग के उन्होंने अध्यात्म, भावना, ध्यान, समना और वृत्तिमध्य ये पाँच भाग किये हैं ।

(१) जब थोड़े या अधिक त्याग के साथ शान्तीय तत्त्वचिन्तन होता है और मैत्री, करुणा आदि भावनाएँ विशेष सिद्ध हो जाती हैं तब वह स्थिति अध्यात्म कहलाती है ।

(२) जब मन समाधिपूर्वक मनन अभ्यास करने में अध्यात्म द्वारा निवेशित पुष्ट होता है तब उसे भावना कहते हैं । भावना से अशुभ अभ्यास दूर होता है, शुभ अभ्यास की अनुकूलता बढ़ती है और सुन्दर चित्त की वृद्धि होती है ।

(३) जब चित्त केवल शुभ विषय का ही अवलम्बन लेता है और उससे स्थिर दीपक के जैसा प्रकाशमान हो वह मूढम बोधवाला बन जाता है तब उसे ध्यान कहते हैं । ध्यान से चित्त प्रत्येक कार्य में आत्माग्रीन हो जाता है, भाव निश्चल होता है और बन्धनों का विच्छेद होता है ।

(४) अज्ञान के कारण इष्ट-अनिष्ट रूप से कल्पित वस्तुओं में से

बाह्य ज्ञान कम हो सबसे सद्बुद्धि बृद्ध होती है क्योंकि उस समय आत्मा की बुद्धि सधारोन्मुख न रहकर मोक्षोन्मुख हो जाती है ।

इन सद्बुद्धि (योगबुद्धि) के विकास के तात्पर्य के अनुसार, आठ धेरे हैं । इन आठ धेरों में उत्तरोत्तर सन्निकषण बोध बढ़ते जागृति होती है । पहली धिया मामक बुद्धि में बोध और वीर्य का ब्रह्म तुलानि की प्रमा जैसा होता है । दूसरी ताप बुद्धि में बन्धों की ज्ञान की प्रमा जैसा तीसरी ब्रह्म बुद्धि में कर्मों की ज्ञान की प्रमा जैसा चौथी दीप्ता बुद्धि में दीवक की प्रमा जैसा पाचवी स्मिर बुद्धि में एत की प्रमा जैसा छठी कान्ता बुद्धि में मज्ज की प्रमा जैसा सातवी प्रमा बुद्धि में दूर्य की प्रमा जैसा और आठवी पण बुद्धि में चन्द्र की प्रमा जैसा होता है ।

अतएव इनमें से पहली चार बुद्धियों में स्पष्ट रूप से ज्ञेय आत्मवस्तु का संवेदन नहीं होता केवल अन्तिम चार बुद्धियों में ही जैसा संवेदन होता है तथापि पहली चार बुद्धियों की सद्बुद्धि में परिगणना करने का कारण यह है कि इस स्थिति में ज्ञान के बाह्य आध्यात्मिक उत्थानि का मार्ग निश्चित हो जाता है । योग के यम नियम आसन प्राणायाम व्रतवाहार आदि ध्यान और समाधि इन आठ धेरों के आधार पर सद्बुद्धि के आठ विभाग समझने चाहिए । पहली बुद्धि में यम की स्मिच्छा दूसरी में नियम की—इस प्रकार अनुक्रम से आठवी में समाधि की स्मिच्छा मुख्य रूप में होती है ।

पहली धिया आदि चार बुद्धियां में आध्यात्मिक विकास होता ही है पर उसमें कुछ अज्ञान और माह का प्राबल्य रहता है जब कि स्मिग आदि बाद की चार बुद्धियों में ज्ञान एवं निर्मोहता का प्राबल्य बढ़ता जाता है ।

योग के बीच आवश्यक कृतज्ञ प्रकार

दूसरी प्रकार के वर्जन में उन आचार्यों के केवल आध्यात्मिक विकास में मन का ही योग न रूप में बधन दिया है अन्ती पूर्ण की स्थिति का बधन नहीं दिया ।

योग यानी जिमसे मोक्ष प्राप्त किया जा सके वैसा धर्मव्यापार । अनादि कालचक्र मे जब तक आत्मा की प्रवृत्ति स्वरूप-पराङ्मुख होने मे लक्ष्यभ्रष्ट होती है, उम समय तक की उसकी सारी क्रिया शुभाशय मे रहित होने मे योगकोटि मे नही आती । जब से उमकी प्रवृत्ति बदलकर स्वरूपोन्मुख होती है तभी से उसकी क्रिया मे शुभाशय का तत्त्व दाखिल होता है । वैसा शुभाशयवाला व्यापार धर्मव्यापार कहलाता है, और फलन मोक्षजनक होने से वह योग के नाम का पात्र बनता है । इस प्रकार आत्मा के अनादि ससारकाल के दो भाग हो जाते हैं एक अवार्मिक और दूसरा धार्मिक । अधार्मिक काल मे धर्म की प्रवृत्ति हो तो भी वह धर्म के लिए नही होती, केवल लोकपक्ति (लोकरजन) के लिए होती है । अतएव वैसी प्रवृत्ति धर्मकोटि मे गिनने योग्य नही है । धर्म के लिए धर्म की प्रवृत्ति धार्मिक काल मे ही शुरू होती है । इसीलिए वैसी प्रवृत्ति योग कहलाती है ।^१

योग के उन्होंने अध्यात्म, भावना, ध्यान, समना और वृत्तिमक्षय ये पाँच भाग किये हैं ।

(१) जब थोड़े या अधिक त्याग के साथ शान्तीय तत्त्वचिन्तन होता है और मैत्री, करुणा आदि भावनाएँ विशेष सिद्ध हो जाती हैं तब वह स्थिति अय्यात्म कहलाती है ।

(२) जब मन समाधिपूर्वक मतत अभ्यास करने से अध्यात्म द्वारा सविशेष पुष्ट होता है तब उमे भावना कहते हैं । भावना से अशुभ अभ्यास दूर होता है, शुभ अभ्यास की अनुकूलता बढ़ती है और सुन्दर चित्त की वृद्धि होती है ।

(३) जब चित्त केवल शुभ विषय का ही अवलम्बन लेता है और उममे स्थिर दीपक के जैसा प्रकाशमान हो वह सूक्ष्म बोधवाला बन जाता है तब उसे ध्यान कहते हैं । ध्यान से चित्त प्रत्येक कार्य मे आत्माग्रीन हो जाता है, भाव निश्चल होता है और वन्वनों का विच्छेद होता है ।

(४) अज्ञान के कारण द्रष्ट-अनिष्ट रूप से कल्पित वस्तुओं मे से

कर बिभेक के द्वारा इष्ट-अनिष्टत्व की भावना गूँथ हो जाती है उस वही स्थिति समझा कहनाही है।

() कामना के सम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाली वृत्तियों का निर्मूल निरोध वृत्तिमय है।

ये दोनों प्रकार के कथन प्राचीन जैन पुनर्जागरण के विचारों का अतीत पड़ति से दिया गया वर्णनमात्र है।

(६ अ बि मा २ पु १ १११ १४ १ १७-१ २१)

अहिंसा

अहिंसा का सिद्धांत आर्य परंपरा में बहुत ही प्राचीन है और उसका आदर सभी आयशास्त्रों में एक-सा रहा है। फिर भी प्रजाजीवन के विस्तार के साथ-साथ तथा विभिन्न धार्मिक परंपराओं के मिलाप के साथ-साथ, उस निष्ठान के विचार तथा व्यवहार में भी अनवरत विकाश हुआ देखा जाता है। अहिंसा-विषयक विचार के मुख्य दो स्रोत प्राचीन काल में ही आर्य परंपरा में रहने लगे ऐसा जान पड़ता है। एक स्रोत तो मुख्यतया श्रमण जीवन के आश्रय में रहने आया, जब कि दूसरा स्रोत ब्राह्मण परंपरा—चतुर्विध आश्रम—के जीवन-विचार के महारंग प्रवाहित हुआ। अहिंसा के तात्त्विक विचार में उक्त दोनों स्रोतों में कोई मतभेद देखा नहीं जाता। पर उसके व्यावहारिक पहलू या जीवनगत उपयोग के बारे में उक्त दो स्रोतों में ही नहीं, बल्कि प्रत्येक श्रमण एवं ब्राह्मण सनान की छोटी-बड़ी अवान्तर शाखाओं में भी, नाना प्रकार के मतभेद तथा आपसी विरोध देखे जाते हैं। उसका प्रधान कारण जीवनदृष्टि का भेद है। श्रमण परंपरा की जीवनदृष्टि प्रधानतया वैदिकतक जीव आध्यात्मिक रही है, जब कि ब्राह्मण परंपरा की जीवनदृष्टि प्रधानतया सामाजिक या राजसम्राज्य रही है। पहली में लोकसमग्र ही तक डग है जब तक वह आध्यात्मिकता का विराधी न हो। जहाँ उसका आध्यात्मिकता से विरोध दिखाई दिया वहाँ पहली दृष्टि लोकसमग्र को ब्रह्म उदामीन रहेगी या उसका विरोध करेगी। जब कि दूसरी दृष्टि में लोकसमग्र इतने विशाल पैमाने पर किया गया है कि जिससे उसमें आध्यात्मिकता और भौतिकता परस्पर टकराने नहीं पाती।

आगमों में अहिंसा का निरूपण

श्रमण परंपरा की अहिंसा सबकी विचारधारा का एक प्रवाह अपने

विभिन्न रूप से बहता था जो राजसम त आन भावर दीर्घ उपस्थी नमवान् महावीर के जीवन में उपात रूप में व्यपन हुआ। हम उस प्रगटीकरण को 'आचार्य' 'सुबह्नाऊ' आदि प्राचीन जैन आगमों में स्पष्ट देखने हैं। अहिंसा धर्म की प्रतिष्ठा तो आत्मीयत्व की दृष्टि में से ही हुई थी पर सकल आगमों में उसका निरूपण और विरूपण इस प्रकार हुआ है—

(१) कुछ जीव मर का कारण होने से हिंसायात्र वर्ज्य है यह अहिंसा सिद्धान्त की उपपत्ति।

(२) हिंसा का वर्ज्य कल्पि प्राणनाश करना या दुःख देना है, तथापि हिंसाजन्य दोष का आचार तो मात्र प्रकार अर्थात् रायदेवादि ही है। अतः प्रमाद या अस्वस्थि न हो तो केवल प्राणनाश हिंसा का कि में आ नहीं सकता यह अहिंसा का विरूपण।

(३) ब्रह्म जीवों का ब्रह्म उनकी सत्त्वा तथा उनकी इन्द्रिय आदि कर्तृ के उत्तरतम्य के ऊपर हिंसा व दोष का उत्तरतम्य अवधारित नहीं है किन्तु हिंसक के परिणाम या दृष्टि की तीव्रता-मरता सज्जता-अज्ञानता या बहुप्रयोग की न्यूनविशुद्धता के ऊपर अवधारित है ऐसा कोटिकम।

उपर्वक्त दोनों बातें नमवान् महावीर ने विचार तथा आचार में से प्रकट होकर आगमों में प्रकट हुई हैं। कोई एक व्यक्ति या व्यक्तिगुहूँ बैठा ही आध्यात्मिक क्यों न हो पर वह सत्यतत्त्वों की समझारण का भी प्रयत्न सोचना है तब कसमें से उपर्वक्त विरूपण तथा मोटिकम अपने आप ही प्रकट हो जाता है। इस दृष्टि से देखा जाए तो कहना पड़ता है कि आगे के जैन वादसम में अहिंसा के स्वयं में जो विरोध अज्ञापीह हुआ है कसमा मूल आचार तो प्राचीन आगमों में प्रथम से ही रहा।

समूचे जैन वादसम में पाए जानेवाले अहिंसा के अज्ञापीह पर पर हम बुद्धिपस्त करते हैं तब हमें स्पष्ट दिखाई देता है कि जैन वादसम का अहिंसा तबभी अज्ञापीह मुख्यतया चार वकों पर अवधारित है। पहला तो यह कि वह प्रयत्नतया वायु जीवन का ही अणुव नमकोटिक-पूर्व अहिंसा का ही विचार करता है। दूसरा यह कि वह वादसम परंपरा में विहित मानी जानेवाली और प्रतिष्ठित समीची अनेवाली मरीय आदि अनेकविध हिंसाओं का विरोध करता है। तीसरा यह कि वह अन्य समन परंपराओं के त्यागी

जीवन की अपेक्षा भी जैन श्रमण का त्यागी जीवन विशेष नियंत्रित रस्ते का आग्रह रखता है। चौथा यह कि वह जैन परंपरा के ही अग्रजों की फिस्की में उत्पन्न होनेवाले पाश्चात्य विरोध के प्रश्नों के निराकरण का भी प्रयत्न करता है।

नवगोटिक-पूर्ण अहिंसा के पाश्चात्य का आग्रह भी रचना और गद्य या मद्गुणविनाश की दृष्टि में जीवननिर्वाह का समयन भी बना—इस विरोध में से हिंसा के द्रव्य, भाव आदि भेदा का ऊहापोह फलित हुआ और अन्त में एक मात्र निश्चय सिद्धान्त यही स्थापित हुआ कि शक्ति को प्रमाद ही हिंसा है। अप्रमत्त जीवनव्यवहार देखने में हिंसात्मक ही तब भी वह वस्तुतः अहिंसक ही है। जहाँ तक इस आन्दोलन की गहराई है वहाँ तक अहिंसात्मक-दिगम्बर आदि किसी भी जैन फिस्की का इसमें यात्रा भी मनभेद नहीं है। मत्र फिस्की की विचारमण्डली, परिभाषा और दशैक एक-ही है।

वैदिक हिंसा का विरोध

वैदिक परंपरा में यज्ञ, अतिथि श्राद्ध आदि अनेक निमित्तों में होने वाली जो हिंसा धार्मिक मानकर प्रतिष्ठित करार दी जाती थी उसका विरोध सायब, बौद्ध और जैन परंपरा ने एक-सा किया है, कि भी आगे जाकर इस विरोध में मुख्य भाग बौद्ध और जैन का ही रहा है। जैन वादमयगत अहिंसा के ऊहापोह में उक्त विरोध की गहरी छाप और प्रतिक्रिया भी है। पद-पद पर जैन साहित्य में वैदिक हिंसा का नष्टन देखा जाता है। माय ही जब वैदिक लोग जैनो के प्रति यह आग्रह करते हैं कि अगर धार्मिक हिंसा भी अकतव्य है, तो तुम जैन लोग अपनी नमाज रचना में मन्दिरनिर्माण, देवपूजा आदि धार्मिक कृत्यों का समावेश अहिंसक रूप में कैसे कर सकते हो इत्यादि। इस प्रश्न का मुत्ताभा भी जैन वादमय के अहिंसा सबधी ऊहापोह में सविस्तर पाया जाता है।

जैन और बौद्धों के बीच विरोध का कारण

प्रमाद—मानसिक दोष ही मुख्यतया हिंसा है और उस दोष में से

१ देखो 'ज्ञानविन्दु' में टिप्पण पृ० ७९ से।

अतिम प्राग-जात ही हिमा है—यह विचार जैन और बौद्ध परंपरा में एक-सा मान्य है। फिर भी हम देखते हैं कि पुरातान में जैन और बौद्ध परंपरा के बीच अहिंसा के संरूप में वास्तविक समझ-मझन बहुत हुआ है। 'मुद्र हठान्त' जैसे प्राचीन आगम में भी अहिंसा सबकी बौद्ध मन्त्रम्य का लक्षण है। इसी तरह 'अग्निमित्राव' जैसे पितृ-ग्रंथों में भी जैन अहिंसा का स्वरूप स्पष्ट रूप से बताया गया है। अतएव भी निर्वर्णित अहिंसा जैन धर्म में तथा 'अग्निमित्राव' आदि बौद्ध ग्रंथों में भी बड़ी पुराना समझ-मझन नए कदम से देखा जाता है। यह जैन-बौद्ध दोनों परंपराएँ वैदिक हिंसा की एक-सी विरोधिनी हैं और जब दोनों की अहिंसा सबकी व्याख्या में कोई तात्त्विक समझ नए, यह पारंग में ही दोनों में वास्तविक समझ-मझन की मुक्त हुआ और एक बड़ा-सा एक प्रारंभ है। इसका अर्थ यह हम दोनों परंपराओं के साहित्य को ध्यान से पढ़ते हैं, तो भिन्न होता है। समझ-मझन के अनेक कारणों में से प्रारंभ कारण तो बड़ी है कि जब परंपरा में सबकोटिक अहिंसा की मुक्त व्याख्या को अमल में आने के लिए भी बाह्य प्रकृति को विशेष निरूपित किया वह बौद्ध परंपरा ने नहीं किया। जीवन-सबकी बाह्य प्रकृतियों के अति निरूपण और समझ-मझन के वैदिक के प्रारंभ में से ही जैन और बौद्ध परंपराएँ आरंभ में समझ-मझन में प्रकृत हुईं। इन समझ-मझन का भी जैन आगम के अहिंसा सबकी उद्घोष में बाह्य हिंसा है जिसका कुछ समझ आगमिक के स्तरों में लिए हुए जैन और बौद्ध सब ठानी से बताया जा सकता है। यह हम दोनों परंपराओं के समझ-मझन की समझ भाव से देखते हैं, तो निश्चयीय नए-सा पढ़ता है कि नए-सा दोनों में एक दूसरे को समझ रूप से ही समझा है। इसका एक उदाहरण 'अग्निमित्राव' का उपनिषुत और कुछ समझ समझा हुआ (१ १ २ २४ १२ २ १ ११-२८) का है।

अहिंसा की वैदिकी हिंसा

जैन-बौद्ध जैन साधुत्व का विस्तार हुआ तथा और धर्म-धर्म देख तथा काह में धर्म-धर्म परिस्थिति के कारण नए-नए प्रारंभ उत्पन्न होने पर, वैदिक-वैदिक जैन उत्पन्नियों ने अहिंसा की व्याख्या और विरोध में से एक स्पष्ट

नया विचार प्रकट किया। वह यह कि अगर अप्रमत्त भाव से कोई जीव-विराघना-हिंसा हो जाए या करनी पड़े तो वह मात्र अहिंसाकोटि की अनएव निर्दोष ही नहीं है, बल्कि वह गुण (निर्जंग) वर्धक भी है। इस विचार के अनुसार, साधु पूर्ण अहिंसा का स्वीकार कर लेने के बाद भी अगर मयत जीवन की पुष्टि के निमित्त, विविध प्रकार की हिंसारूप समझी जानेवाली प्रवृत्तियाँ करता है तो वह समयविकास में एक कदम आगे बढ़ता है। यही जैन परिभाषा के अनुसार निश्चय अहिंसा है। जो त्यागी विलकुल वस्त्र आदि रखने के विरोधी थे वे मर्यादित रूप में वस्त्र आदि उपकरण (माघन) रखनेवाले साधुओं को जब हिंसा के नाम पर कोसने लगे, तब वस्त्रादि के समयक त्यागियों ने उसी निश्चय मिद्वान्त का आश्रय लेकर जवाब दिया कि केवल समय के धारण और निर्वाह के वास्ते ही, शरीर की तरह मर्यादित उपकरण आदि का रखना अहिंसा का वाक्य नहीं। जैन साधुसंघ की इस प्रकार की पारस्परिक आचारभेदमूलक चर्चा के द्वारा भी अहिंसा के ऊहापोह में बहुत-कुछ विकास देखा जाता है, जो ओघनिर्यक्ति आदि में स्पष्ट है।

कभी-कभी अहिंसा की चर्चा शुष्क तर्क की-सी हुई जान पड़ती है। एक व्यक्ति प्रश्न करता है कि अगर वस्त्र रखना ही है तो वह बिना फाड़े अलण्ड ही क्यों न रखा जाए, क्योंकि उसके फाड़ने से जो सूक्ष्म अणु उड़ेंगे वे जीवघातक जरूर होंगे। इस प्रश्न का जवाब भी उसी ढंग से दिया गया है। जवाब देनेवाला कहता है कि अगर वस्त्र फाड़ने में फैलनेवाले सूक्ष्म अणुओं के द्वारा जीवघात होता है, तो तुम जो हमें वस्त्र फाड़ने से रोकने के लिए कुछ कहते हो उसमें भी तो जीवघात होता है न?—इत्यादि। अन्तु। जो कुछ हो, पर हम जिनमद्गणि की स्पष्ट वाणी में जैनपरंपरासमत अहिंसा का पूण स्वरूप पाते हैं। वे कहते हैं कि स्थान सजीव हो या निर्जीव, उनमें कोई जीव घातक हो जाना हो या कोई अघातक ही देखा जाता हो, पर इन्ने मात्र से हिंसा या अहिंसा का निर्णय नहीं हो सकता। हिंसा नत्रमुच प्रमाद—अयतना—अमयम में ही है, फिर चाहे किसी जीव का घात न भी होता हो। इसी तरह अगर अप्रमाद या यतना—मयम सुरक्षित हो, तो जीवघात दिखाई देने पर भी वस्तुतः अहिंसा ही है।

बनित प्राच-मात्र ही किता है—यह विचार जैन और बौद्ध परंपरा में एक-सा मान्य है कि भी हम देखते हैं कि पुरुषार्थ से जैन और बौद्ध परंपरा के बीच अहिंसा के प्रथम में पारस्परिक सम्बन्ध-सम्बन्ध बहुत हुआ है । 'मृग कृताङ्ग' जैसे प्राचीन ग्रन्थ में भी अहिंसा सबकी बौद्ध मन्त्रमय का लक्षण है । इसी तरह 'मण्डिमनिकाय' जैसे पिटक ग्रन्थों में भी जैन अहिंसा का उपरिहास अन्तर्गत पाया जाता है । अन्तर्गर्भी निर्युक्ति भाषा जैन ग्रन्थों में तथा 'अनिर्धर्मकोप' आदि बौद्ध ग्रन्थों में भी बड़ी पुराना सम्बन्ध-सम्बन्ध मन्त्र रूप में देखा जाता है । जब जैन-बौद्ध दोनों परंपराएँ वैदिक हिंसा की एक-सी विरोधिनी हैं और जब दोनों की अहिंसा सबकी व्याख्या में कोई सांख्यिक मतभेद नहीं तब उनके से ही दोनों में पारस्परिक सम्बन्ध-सम्बन्ध क्या मुक्त हुआ और बात बड़ा-सा एक प्रश्न है । इसका जवाब जब हम दोनों परंपराओं के सांख्यिक को ध्यान से पढ़ते हैं तब मिल जाता है । सम्बन्ध-सम्बन्ध के अनेक कारणों में से प्रथम कारण तो यही है कि जैन परंपरा में नवक्रोटिक अहिंसा की मूल्य व्याख्या की अवसर में लाने के लिए भी बाह्य प्रवृत्ति को विशेष नियमित किया यह बौद्ध परंपरा ने नहीं किया । जीवन-सबकी बाह्य प्रवृत्तियों के प्रति निबन्धन और अन्तर्गर्भीय सौम्यता के प्रथम चरण में से ही जैन और बौद्ध परंपराएँ आपस में सम्बन्ध-सम्बन्ध के प्रवृत्त हुईं । इस सम्बन्ध सम्बन्ध का भी जैन बाह्यमय के अहिंसा सबकी व्याख्या में जाता हिंसा है, जिसका कुछ नमूना जामिनिपु के टिप्पणों में दिए हुए जैन और बौद्ध जब हरको से जाता आ सकता है । जब हम दोनों परंपराओं के सम्बन्ध-सम्बन्ध को ठोस रूप से देखते हैं तब निःसंकोच कहना पड़ता है कि बहुतों दोनों में एक दूसरे की गहरा रूप से समझता है । इसका एक उदाहरण 'मन्त्रिम-निकाय' का अपादिमुल और दूसरा नमूना सुमहताङ्ग (१ १ २ २४ ३२ २ २ २१-२८) का है ।

अहिंसा की कोटिनी हिंसा

जैसे-जैसे जैन साधुसभ का विस्तार होता गया और जूरे-जूरे बैठ तथा काक में नई-नई परिस्थितिक कारण मन्त्रमय प्रश्न उत्पन्न होने पर जैसे-जैसे जैन साधुसभों ने अहिंसा की व्याख्या और विशेषण में से एक स्पष्ट

नया विचार प्रकट किया। वह यह कि अगर अप्रमत्त भाव में कोई जीव-विनाशना-हिंसा हो जाए या करनी पड़े तो वह मात्र अहिंसाकोटि की अनन्व निन्दोप ही नहीं है, बल्कि वह गुण (निजग) वर्धक भी है। इस विचार के अनुसार, माधु पूरा अहिंसा का स्वीकार कर लेने के बाद भी आत्मसमय जीवन की पुष्टि के निमित्त, विविध प्रकार की हिंसारूप समझी जानेवाली प्रवृत्तियाँ वर्तता है तो वह गयमविश्वास में एक कदम आगे बढ़ता है। यही जैन परिभाषा के अनुसार निश्चय अहिंसा है। जो त्यागी विलकुल वस्त्र आदि रखने के विरोधी थे वे मर्यादित रूप में वस्त्र आदि उपकरण (माधन) रखनेवाले माधुओं को जब हिंसा के नाम पर कोमने लगे, तब वस्त्रादि के समग्र त्यागिया ने उसी निश्चय सिद्धान्त का आश्रय लेकर जवाब दिया कि केवल समय के धारण और निर्वाह के वास्ते ही, शरीर की तरह मर्यादित उपकरण आदि का रखना अहिंसा का बाधक नहीं। जैन माधुमध की इस प्रकार की पारस्परिक आचारभेदमूलक चर्चा के द्वारा भी अहिंसा के ऊहापोह में बहुत-कुछ विकास देखा जाता है, जो औद्यनिर्युक्ति आदि में स्पष्ट है।

कभी-कभी अहिंसा की चर्चा झुंक् तक की-सी हुई जान पड़ती है। एक व्यक्ति प्रश्न करता है कि अगर वस्त्र रखना ही है तो वह बिना फाटे अवण्ड ही क्यों न रखा जाए, क्योंकि उसके फाड़ने से जो सूक्ष्म अणु उड़ेंगे वे जीवघातक जरूर होंगे। इस प्रश्न का जवाब भी उसी ढंग से दिया गया है। जवाब देनेवाला कहता है कि अगर वस्त्र फाड़ने में फैलनेवाले सूक्ष्म अणुओं का द्वारा जीवघात होता है, तो तुम जो हमें वस्त्र फाड़ने में रोकने के लिए कुछ कहने हो उसमें भी तो जीवघात होता है न?—इत्यादि। अन्तु। जा कुछ हो, पर हम जिनमद्वगणि की स्पष्ट वाणी में जैनपरंपरासमन अहिंसा का पूरा स्वरूप पाते हैं। वे कहते हैं कि स्थान सजीव हो या निर्जीव, उसमें कोई जीव घातक हो जाना ही या कोई अघातक ही देखा जाता हो, पर इनमें मात्र से हिंसा या अहिंसा का निणय नहीं हो सकता। हिंसा नन्त्रमुच प्रमाद—जयतना—असमय में ही है, फिर चाहे किसी जीव का घात न भी हाता हो। इसी तरह अगर अप्रमाद या यतना—समय नुरक्षित है, तो जीवघात दिखाई देने पर भी वस्तुतः अहिंसा ही है।

जीन उद्घाटन की नैतिक भूमिकाएँ

उपर्युक्त विवेचन से अहिंसा सबकी जीन उद्घाटन की नीचे किसी नैतिक भूमिकाएँ प्रकट होती हैं

(१) ज्ञान का माया हिंसात्मक होने से उसको रोजना ही अहिंसा है।

(२) जीवन वास्तव की समस्या में से प्रकट हुआ कि जीवन-आनन्द सबकी जीवन के लिए अनिवार्य समझी जानेवाली प्रवृत्तियाँ बढते रहने पर अगर जीवनवास्तव ही भी जाए तो भी यदि समाप्त नहीं है तो वह जीवनवास्तव हिंसात्मक न होने पर अहिंसा ही है।

(३) अगर पूर्वकल्पित अहिंसक रहना ही तो वस्तुतः और सर्वप्रथम विचार्यत कल्प (प्रमाण) का ही त्याग करना चाहिए। वह हुआ तो अहिंसा सिद्ध हुई। अहिंसा का वास्तव प्रवृत्तियों के साथ कोई नियत संबंध नहीं है। उसका नियत सबब मानसिक प्रवृत्तियों से प्राप्त है।

(४) वैयक्तिक या सामूहिक जीवन में ऐसे भी अपवाद-स्वाभाव माने हैं जब कि हिंसा माया अहिंसा ही नहीं रहती प्रत्युत वह पुनर्बर्धक भी बन जाती है। ऐसे आत्यधिक स्वभावों में अगर कभी जानेवाली हिंसा से अगर उसे आचरण में न लाया जाए तो उल्टा बाप बनता है।

जीन एवं नीत्यात्मक आदि के बीच सम्बन्ध

जीन अहिंसा के उत्तम-अपवाद की यह चर्चा इनके अन्तरगत जीवाद्या और स्मृति के अहिंसा सबकी उत्तम-अपवाद की विचारसरणी से मिलती है। अन्तर है तो यही कि वहाँ जीन विचारसरणी प्रायः या पूर्णतया ही जीवन को कर्म में रखकर प्रतिष्ठित हुई है वहाँ नीत्यात्मक और स्मार्तों की विचारसरणी मुख्यतः त्यागी सभी के जीवन को केवलस्वाभाव में रखकर प्रकटित हुई है। दोनों का सम्बन्ध इस प्रकार है—

१. ज्ञान

२. नैतिक

१. सभी प्राणों का हित

१. या हिंसात् सर्ववृत्तानि

१ जैन

२ वैश्विक

२ मानुजीवन की अभावना का प्रश्न ।

२ चारा जाश्रम के सभी प्रकार के अधिकाग्नियों के जीवा की तथा तन्मात्री पदार्थों की आसक्तता का प्रश्न ।

३ शास्त्रविहित प्रवृत्तियों में हिंसा का अभाव अर्थात् निषिद्धाचरण ही हिंसा ।

३ शास्त्रविहित प्रवृत्तियों में हिंसा-दोष का अभाव अर्थात् निषिद्धा-चार ही हिंसा है ।

यहाँ यह ध्यान रहे कि जैन तत्त्वज्ञ 'शास्त्र' शब्द से जैन शास्त्र को—शास्त्र मानु-जीवन के विधि-विगेष प्रतिपादक शास्त्र को ही लेता है, जब कि वैश्विक तत्त्वचिन्ता शास्त्र शब्द से उन सभी शास्त्रों को लेता है, जिन में वैयक्तिक, तांदुल्यिक, सामाजिक, धार्मिक और राजनीय आदि सभी तत्त्वों का स्थान है ।

४ अन्तर्गत्या अहिंसा का मन जिनाज्ञा के—जैन शास्त्र ने यथावत् अनुसरण में ही है ।

४ अन्तर्गत्या अहिंसा का तात्पर्य वद तथा स्मृतियों की आज्ञा के पादन में ही है ।

(३० औ० चि० पृ० २, पृ० ४१२-४१३)

अहिंसा की भावना का विकास

नेमिनाथ की कथा

भगवान् पाश्वनाथ के पहले निग्रन्थ-परम्परा में यदुकुमार नेमिनाथ हो गए हैं। उनकी अध-ऐतिहासिक जीवनकथाओं में एक घटना का जो उल्लेख मिलता है, उसको निग्रन्थ-परम्परा की अहिंसक भावना का एक सीमाचिह्न कहा जा सकता है। रत्न-विवाहादि सामाजिक उत्सव-समारोहों में जीमने-जिनाने और आमोद-प्रमोद करने का रिवाज तो आज भी चालू है, पर उस समय ऐसे समारोहों में नानाविध पशुओं का वध करके उनके मांस से जीमने को आकर्षित बनाने की प्रथा आम तौर पर रही। खास कर क्षत्रियादि जातियों में तो यह प्रथा और भी रूढ़ थी। इस प्रथा के अनुसार लग्न के निमित्त किए जाने वाले उत्सव में वध करने के लिए एकत्र किये गए हरिन

आदि विविध वस्तुओं का आर्जनार्थ मुनजर मैमिपुमार व छीप सभ के बीच पर ही चलाया। शीघ्र आने सेमे लम्ब का माला ही छोड़ दिया। शिगेमे वस्तुओं का वस करने कीज का गाना-गिराना प्रनिष्ठित माना जाता था। मैमिपुमार व इन वस्तुगमक्य वस्तुचक्रवाग का उक्त मन्त्र मन्त्र का लम्बा अन्तर परा कीज समग वर अनन्त बढ़ता गया कि पीने-पीने अनन्त आदिना के साक्षात्कार गवाहना के कीज गान-गिराने की प्रथा की हुई विद्वान्मन के ही। अनन्त वर कीज वर की चक्रा है। या मायाचित वस्तुगम व वरिना की कीज वर के की मुचर है। मैमिपुमार वादन-प्रियेवर्ग देवर्ग-मन्दन वृत्त व अनन्त व। वाच वरना है कि इन वाच के वान्ना कीर मन्त्रा के वारवा पर अनन्त अनन्त पर।

वाचनाथ का विचारविरोध

इतिहास-नाथ व वननाथ वाचनाथ का स्थान है। उनकी कीजनी कहती है कि उनल वरिना की वाचना की विविध वान के दिन एक वृत्त ही वरव उद्यमा। वरवाचित कीज लामन वरवाचित व वृत्त-वृत्त आदिना का विचार विना किए ही वाच वराने की प्रथा की विमल वरि की कीज वर व नाथ वरवा की की वर वर है। वरवाचित वरवाचित के वृत्त वाचनाथ के ऐसी विचारनाथ वरवा का वर विरोध विना की वर वर व वरिध के होने वरि विना के वाच की वर वर वर वर विना।

अनपन्न बहुवीर व वरवा की वर वरिना की वरिना

वाचनाथ के वरवा वृत्त की वर वरिना की वाचना विद्वान्नाथ अनन्त वरवाचित की विरामन के विनी। उनूनि वरवाचित की वर के वर-वर वर के वर-वर वर के वर-वर वर का वरवाचित वर की वर वर वर वर विराव विना की वर के वर-वर के वरिध के वरिना की वरनी वरिध वरिध की कि वरने वर वर वरिना ही वरवाचित वरवा का प्राप वर वर। वरवाचित वरवाचित की वर वरिनापरान्थ वरिध-वरा वर वर वर वर वर के वरवाचित वर-वर वरवाचित वरिध व वरिना की वरिना-वरा वर

सार गाया । पत्नी जरास म नामानिब तथा रासिमा उगया म अहिंसा की भावना ने जो प्रमाण, निरालाक भागे को निरालाकता में अगती पीड़ियों की तात्पुत्रारी ता महार ता हुआ ।

अहिंसा के अन्य प्रसारक

जनाक के पात्र नम्रति ने जैन विचारों में अहिंसात्मकता को निरालाकता में लाय नम्रति की प्रशंसा में आज ता नम्रति विचार । नम्रति ने जैन अतीत राज्य-प्रदेशों में ही नहीं, बल्कि जैन राज्य की सीमा के बाहर भी—जहाँ अहिंसात्मक जीवन-व्यवहार का नाम भी न था—अहिंसा-भावना का फैलाव किया । अहिंसा-भावना के इन मान की बात में अनेक का हाथ अवश्य है पर निग्रन्थ आगाध का सा दमक मित्राय और कोई ध्येय ही नहीं रहा है । वे भारत में प्रथम-निग्रन्थ, उत्तर-दक्षिण जहाँ-जहाँ गए वहाँ उन्होंने अहिंसा को भावना में ही विस्तार दिया और हिंसा-मूलक अनेक व्यक्तियों के त्याग की जनता में शिक्षा देने में ही निग्रन्थ-धर्म की दृढतत्पत्ता का अनुभव किया । जैन धर्मशास्त्र में भारत के चारों ओरों पर गठ स्थापित कर्णों ब्रह्मर्षि का विजय-मन्त्र गाया है, जैसे ही महावीर ने अनुयायी अनगा निग्रन्थों ने भारत जैसे विशाल देश के चारों ओरों में अहिंसात्मकता की भावना के विजय-मन्त्र गाये हैं—ऐसा कहा जाए तो अशुचित न होगा । लोचमान्य निग्रन्थ ने इस बात का जो कहा था कि गुजरात की अहिंसा-भावना जैना की ही दान है, पर इतिहास हमें कहता है कि वैष्णवादि अनेक वैदिक सम्प्रदायों की अहिंसामूलक धर्मवृत्ति में निग्रन्थ उपदेश का थोड़ा-बहुत प्रभाव अवश्य काम कर रहा है । उन वैदिक सम्प्रदायों के प्रत्येक जीवनव्यवहार की आनन्द करने से कोई भी विचारक यह सरलता से जान सकता है कि इनमें निग्रन्थों की अहिंसा-भावना का पुष्ट अवश्य है । आज भारत में हिंसामूलक यज्ञ-यागादि धर्म-विधि का समर्थन भी यह माहूम नहीं कर सकता है कि यह यज्ञमानों को पशुवध के लिए प्रेरित करे ।

आचार्य हेमचन्द्र ने गुर्जरपति परममाहेश्वर मिद्धराज तक को बहुत

अंधो में अहिंसा की भावना से प्रभावित किया। इसका एक अन्य विद्यार्थी में अच्छा जाया। अनेक बेन-बेनियों के सामने खाम-खाम पथों पर होने वाली हिंसा रद्द हुई और ऐसी हिंसा को रोकने के व्यापक आन्दोलन की एक नींव पड़ गई। सिरुआम का उत्तराधिकारी गुर्गुपति कुमारपाल को परमार्थ ही था। वह अपने अर्थ में परमार्थ इच्छित माना गया कि उनके वंशी और विनयी अहिंसा की भावना पुनः की और वंशी उत्तरा विस्तार किया कि वह अहिंसा में बेजोड़ है। कुमारपाल की अमारि-बोपचा इतनी लोकप्रिय बनी कि आने के अनेक निर्णय और उनके बहुस्व-विषय अमारि-बोपचा को अपने जीवन का प्रेम बनाकर ही काम करते थे। आचार्य हेमचन्द्र के पहले कई निर्णयों ने मानासी जागियों को अहिंसा की शिक्षा दी थी और निर्णय-सच में औसदाक-पौरवाक आदि वर्ग स्थापित किए थे। इन आदि विदेशी जातियों की अहिंसा के लिए वे सब न सही। हीरकिन्धपति ने अनेक वंशी भारत-समाद से विज्ञा में इनका ही माना कि वह इनका ने लिए नहीं तो कुछ कास-कास विधियों पर अमारि-बोपचा जारी करें। अनेक के उस पथ पर अहीवीर आदि उनके वंश में बने। जो अन्त से ही मानासी ने उन मुक्त सत्तारों के द्वारा अहिंसा का इतना विस्तार करना यह आज भी सरल नहीं है।

आज भी हम हमने हैं कि वैन-समाज ही ऐसा है जो अहाँ तक समझ हो विविध देशों में होनेवाली पद-वर्गी आदि की हिंसा का रोकन का सख्त प्रयत्न करता है। इस विद्यालय देश में अनेक-अनेक अस्कारवासी अनेक जातियों पड़ोस-पड़ोस में बसती है। अनेक अन्त से ही मानासी की है। फिर भी अहाँ देशों वहाँ अहिंसा के प्रति जोर-शक्ति तो है ही। सम्प्रकाश में ऐसे अनेक अन्त और पक्षों हुए जिन्होंने एक साथ अहिंसा और दया का ही उपयोग किया है जो आगत की भावना में अहिंसा की गहरी बड़ की छापी है।

महात्मा गांधीजी ने भारत में नव-जीवन का प्राण प्रप्रेषित करने का प्रयत्न किया तो वह केवल अहिंसा की प्रेरणा के अन्त ही। यदि उनको अहिंसा की भावना का ऐसा पैरार खेव में निकला तो वे सायर ही इनके उद्देश्य होते।

अहिंसा और अमारि

मानवप्रकृति में हिंसा और अहिंसा के तत्त्व रहे हुए हैं। भारत में उसके मूल निवासियों की जो जात में उनके विजेता के रूप में प्रसिद्ध आर्यों की नमृद्धि के समय अनेक प्रकार के बलिदान एवं यज्ञ-याग की प्रथा थी और उसमें केवल पशुपक्षी ही नहीं, बल्कि मनुष्य तक की बलि दी जाती थी। नार्मिक समझा जानेवाला हिंसा का यह प्रकार इतनी हद तक फैला हुआ था कि उसकी प्रतिक्रिया के रूप में दूसरी ओर हिंसा का विरोध शुरू हुआ था। अहिंसा की भावनावाले ऐसे पन्थ तो भगवान् महावीर और बुद्ध के पहले भी स्थापित हो चुके थे। ऐसा होने पर भी अहिंसातत्त्व के अनन्य पोषक एवं अहिंसा की आज की चातुरागोत्री के रूप में जो दो महान् ऐतिहासिक पुनर्प हमारे समक्ष ह वे भगवान् महावीर और बुद्ध ही हैं। उनके समय में और उनके पीछे भारत में अहिंसा को जो पोषण मिला है, उसका जितने प्रकार से और जितनी दिशा में प्रचार हुआ है तथा अहिंसा तत्त्व के बारे में जो शास्त्रीय और नूतन विचार हुआ है उसकी तुलना भारत के बाहर किसी भी देश के इतिहास में प्राप्त नहीं हो सकती। दुनिया के दूसरे देशों और दूसरी जानियों पर अनाधारण प्रभाव डालनेवाला, उनको जीतनेवाला और सबका के लिए उनका मन हरनेवाला कोई तत्त्व भारत में उत्पन्न हुआ हो, तो वह हजारों वर्षों से आज तक लगातार कमोवेश रूप में प्रचलित और विकसित अहिंसातत्त्व ही है।

अशोक, सम्प्रति और धारवेल

अहिंसा के प्रचारक जैन एवं बौद्ध मठों की व्यवस्थित स्थापना के पश्चात् उनका प्रचारकाय चारों ओर जोरों से चलने लगा। इसके प्रमाण आज भी विद्यमान हैं। महान् सम्राट् अशोक के धर्मानुशासनो में जो आदेश है उससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि उसने उत्पन्न और समारम्भों में हिंसा न करने की आज्ञा दी थी, अथवा एक प्रकार से लोगों के समक्ष वैसा न करने की अपनी इच्छा उसने प्रदर्शित की थी। स्वयं हिंसामुक्त हो, फकीरी अपनाकर राजदण्ड धारण करनेवाले अशोक की धर्मानुज्ञाओं का प्रभाव

प्रत्येक पक्ष के लोगों पर विजय पड़ा जाया इसकी सम्पत्ति करना मुश्किल नहीं है। राष्ट्रीय धर्मोद्धार अहिंसा के प्रचार का यह कार्य अत्यन्त के आगे तक गया हो गेला था नहीं है। उसके पीछे और प्रसिद्ध जैन राजा सम्राट् ने इन मानों का अनुसरण किया था और जैन विचारों की अहिंसा की भावना को जमान अपने इस न जीव जन्मी रीति न तब पीसा था। राजा राजकुमार और बड़े-बड़े अधिकारी अहिंसा के प्रचार की ओर उन्मुख हो इन पर कभी कभी महत्त्व था तो मान गेला है। एक ही वह कि अहिंसा-प्रचारक नहीं थे किन उन कुछ प्रगति की थी कि जिसका अन्तर मन्त्रानुसन्धानों पर भी पड़ा था और दुर्गरी ज्ञान यह कि राजा की अहिंसा-मन्त्र विजय दक्षिण-दक्षिण हुआ था अपना उनमें दक्षिण हुआ था कि जिसके कारण वे अहिंसा की प्रशंसा करनेवाले ऐसे राजाओं का बहुमान करने लगे थे। जिसका अहिंसा उद्धार उद्धार में भी इन विचारों में तुरन्त प्रगति करने होने ऐसा उनमें कभी पर न करना है।

बीच-बीच में अहिंसावादी राजा के कुछ मानवप्रवृत्ति में न उचित होते बने ऐसा इतिहास स्पष्ट कहना है कि भी सामान्य रूप से देखने पर भारत में तथा भारत के बाहर ज्ञान-सौख्य लोगों अहिंसाप्रचारक मन्त्रों के कार्य में अतिरिक्त सफलता प्राप्त की है। अहिंसा एक उत्तम मान के सम्पत्तिमान जैन और बौद्ध राजाओं तथा राजकुमारों एक अधिकारियों का सम्पत्तिमान कार्य अहिंसा के प्रचार का ही रहा होगा ऐसा मानन न अत्यन्त कारण है।

कुमारपाल और अजमेर

पश्चिम भारत के प्रभावशाली राज्यकर्ता परम जाहान कुमारपाल की अहिंसा की इसकी अधिक प्रसिद्ध है कि राज-संजीवनी की वह राज अहिंसावादी नहीं कहती है। मुगलसाम्राज्य अजमेर का राज जीतनेवाले त्यागी जैन भिक्षु हीरविजयभूषि और उनके अनुयायी भिक्षुओं द्वारा राज राजा के पास से अहिंसा के बारे में प्राप्त किए गये सम्पत्तिमान राजा के लिए इतिहास में अत्यन्त रहने। इनके अतिरिक्त राजाओं अमीरों उच्च अधिकारियों तथा पंडितों के अनुयायियों की ओर से भी हिंसा न करने के जो वचन दिये गये वे वे यदि हम प्राप्त कर सके तो इस समय में अहिंसाप्रचारक राज न

अहिंसा का वातावरण जमाने में कितना पुण्याय गया था उनकी कुछ कल्पना आ सकती है।

अहिंसा के प्रचार का एक प्रमाण पिजरापोल

अहिंसा के प्रचार के एक मशहूर प्रमाण के रूप में हमें यहाँ पिजरापोल की मध्या चली आ रही है। यह परम्परा हमें आज तक के द्वारा अस्मिन्व में आई यह निश्चित रूप में कहना नहीं है, फिर भी गुजरात में उसके प्रचार एवं उमरी प्रविष्टि का देखो हम ऐसा मानन का मन हो जाता है कि पिजरापोल मध्या को शापक रूप देने में सम्भवतः पुनागात्र और उनके धर्मगुरु आचार्य दमचन्द्र का मुख्य हाथ रहा है। नागपुर, नागपुर एवं गुजरात तथा राजस्थान के अमुक भाग का कोई ऐसा प्रसिद्ध नगर या अच्छी बस्तीवाला मध्या शायद ही मिले जहाँ पिजरापोल न हो। अनेक स्थानों पर तो छोटे-छोटे गाँवों तक में भी प्राथमिक शालाओं (प्राइमरी स्कूल) की भाँति पिजरापोल की शालाएँ हैं। ये सब पिजरापोल मुख्यतः पशुओं को और अश्व पक्षियों को बचाने का और उनकी देवभाल रखने का कार्य करती हैं। हमारे पास इन समय निश्चित आकड़े नहीं हैं, परन्तु मेरा स्मृत अनुमान है कि प्रतिवर्ष इन पिजरापोलों के पाँछे जैन पञ्चम लाख से कम खर्च नहीं करते होंगे और उन पिजरापोलों के आश्रय में अधिक नहीं तो लाख के करीब छोटे-बड़े जीव पापण पाते होंगे। गुजरात के बाहर के भागों में जहाँ-जहाँ गाँवाँ चरती हैं वहाँ नवव्रत आम तौर पर सिर्फ गाँवों की ही रक्षा की जाती है। गाँवाला भी देश में बहुत है और उनमें हजारों गाँवों रक्षण पाती है। पिजरापोल की सत्स्था है या गोशाला की सत्स्था है, परन्तु यह सब पशुश्रम की प्रवृत्ति अहिंसाप्रचारक मध के पुण्याय पर ही अवलम्बित है ऐसा कोई भी विचारक कहे बिना शायद ही रहे। इसके अलावा चींटियों को जाटा डालने की प्रथा तथा जलचरों को आटे की गोशियाँ बिलाने की प्रथा, शिकार एवं देवी के भागों को वन्द कराने की प्रथा—यह सब अहिंसा की भावना का ही परिणाम है।

मानवजाति की सेवा करने की प्रवृत्ति

जब तक हमने पशु पक्षी तथा दूसरे जीवजन्तुओं के बारे में ही विचार किया। अब हम मानवजाति की ओर उन्मुख हैं। ऐसा ही राजपूतों इतनी प्रचण्ड रूप में बचती थी कि उसकी वजह से कोई मनुष्य चाप-तलवार नहीं उठा सकता। यद्यपि और व्यापक रूप में भाषाओं में व्यवस्था जैसे सभी पशुओं में अपने अपने-अपना तथा पचाने लोक किये वे इसके विरुद्ध प्रमाण विद्यमान हैं। जिस देश में पशुपक्षी एवं दूसरे पशु जीवों के लिए नष्टों का समाप्त होना विचार जाता हो उस देश में मानवजाति के लिए वसति स्थान बन हो जहाँ वे उनके लिए कुछ भी न किया गया हो ऐसी व्यवस्था करना भी विचाररहित के बाहर की बात है। हमारे देश का आतिथ्य प्रसिद्ध है और वह आतिथ्य मानवजाति का ही उपलब्ध है। देश में भाषाओं तामी और शास्त्र मान्यता हो गये हैं और आज भी हैं। वे आतिथ्य व्यवस्था मान्य के प्रति लोगों की दृष्टि का एक निरूपण हैं। अवाहिनी मनाओ और बीनारो ने किए जिनके से अधिक करने का विधान शास्त्रों में है और बीन घासों में जाता है जो तत्कालीन कोशिका का प्रतिपाद ही है। मानवजाति की सेवा की प्रतिष्ठित बड़ी बड़ी व्यवस्थाओं के कारण तथा पशुपक्षी-वर्ष की महत्ता सर्वप्रथम होने से बहुत बार कई लोग विशेषकर एक व्यवस्था में अहिंसा-प्रतीकों का ऐसा बहुत बड़ा है कि उनकी अहिंसा पीछे रहें और बहुत बड़ा भी पशु-वर्षी नष्ट नहीं है। मानवजाति तथा वेसवस्तुओं तक उसका बहुत कम प्रसार हुआ है। परन्तु वह विधान योग्य नहीं है इसके लिए नीचे की बातें पर्याप्त समझी जायगी।

(१) प्राचीन और मध्यकाल की एक और रचना यदि अन्तिम ही वर्षों में छोटे-बड़े और अनेक अन्तों तथा बृहती प्राकृतिक आपत्तियों की कारण उस समय का इतिहास देखें तो उनमें अनेक-कष्ट से पीड़ित मनुष्यों के लिए अहिंसा-पोषण तथा की और से किना-निजना किया गया है। किन्तु अनेक बड़ा गया है। जीवजीवधार और वपनों के लिए भी किन्तु किया गया है। उदाहरणार्थ कि ए १९५१ का अन्त में विचारणीय प्राप्त किया जा सकता है।

(२) अन्त में वेनी कोई बृहती प्राकृतिक आपत्ति न हो उस समय

भी छोटे गाँवों तक में यदि कोई भूखे मर रहा हो ऐसा ज्ञान हो तो उसको लिए महाजन अथवा गोर्द एकाघ गृहस्थ यथा और निम्न तत् नष्टायता करना है इसकी जानकारी प्राप्त की जाय ।

(३) जावे बगैर जितने फकीरों, प्रावाथा और गान्धुगन्तों का वर्ग अधिवासीत धर्म किये बिना ही दूसरे साधारण धर्मिकवर्ग जितने ही पुत्र और आराम में हमेशा निभता आया है और अब भी निभ रहा है ।

अमारिका निषेधात्मक और नाघात्मक रूप अहिंसा और दया

अहिंसा अथवा अमारिकी दो रूप हैं (१) निषेधात्मक, (२) उन्नमे में फलित होने वाला भावात्मक । किसी को आघात न पहुँचाना अथवा किसी को अपने दुःख का, उसकी अनिच्छा में, गाली न प्रदाना, यह निषेधात्मक अहिंसा है । दूसरे के दुःख में हाथ बँटाना अथवा तो अपनी मुत्त-मुविधा का लाभ दूसरे को देना, यह भावात्मक अहिंसा है । यही नाघात्मक अहिंसा दया अथवा सेवा कहो जाती है । मुविधा की दृष्टि में हम उक्त दोनों प्रकार की अहिंसा का अनुक्रम में अहिंसा और दया इन दो नामों में व्यवहार करेंगे । अहिंसा एक ऐसी वस्तु है जिस की दया की अपेक्षा वही अधिक मूल्यवत्ता होने पर भी वह दया की भाँति एतदम सबकी नज़र में नहीं आती । दया को लोकगम्य कहे, तो अहिंसा को स्वगम्य कह सकते हैं । अहिंसा का अनुसरण करनेवाला मनुष्य उसकी मुगन्ध का अनुभव करता है । उसका लाभ तो अनिवार्यतः दूसरों को मिलता है, परन्तु बहुत बार लाभ पानवाले तक को उस लाभ के कारणरूप अहिंसातत्त्व का ग्यार तब नहीं आता और उस अहिंसा का सुन्दर प्रभाव दूसरों के मन पर पड़ने में बहुत बार काफी लम्बा समय बीत जाता है । दया के बारे में इससे उल्टा है । दया एक ऐसी वस्तु है, जिसके पालनेवाले की अपेक्षा उसका लाभ उठानेवाले को ही वह अधिक सुगन्ध देती है । दया का सुन्दर प्रभाव दूसरों के मन पर पड़ने में समय नहीं लगता । इससे दया खुली तलवार की तरह सबकी दृष्टि में आ जाय ऐसी वस्तु है । इसीलिए उसके आचरण में ही धर्म की प्रभावना दिखती है ।

समाज के व्यवस्थित धारण एवं पोषण के लिए अहिंसा एवं दया दोनों की अनिवार्य आवश्यकता है । जिस समाज और जिस राष्ट्र में जितने अक्ष मे

दुसरी या उल्टीउन व्यक्ति हीना ॥ निर्देश के अधिकार अधिक दुःख होने हो वह समाज बनना वह राज्य उनका ही अधिक दुःखी और दुःखम होता । इसमें विनाशित जिस समाज और जिस राज्य में एक वर्ष का दुःख वर्ष पर बनना एक व्यक्ति का दुःख व्यक्ति पर विनाश नाम कम बनना दुःख निर्देश के अधिकारों की विनाश अधिक गता उनका ही वह समाज और वह राज्य अधिक दुःखी और स्वयं हीना । इसी प्रकार जिस समाज और जिस राज्य में बहुत व्यक्ति का और में निर्देश ८ तिरा अन्ती दुःख मुक्ति का विनाश योग दिया जायना । विनाश उनका अधिक सेवा की जायनी । उनका वह समाज और वह राज्य अधिक स्वयं और सम्पन्न होना । उनमें उल्टा विनाश अधिक स्वार्थवृत्ति होती उनका ही अधिक वह समाज पाकर और उन्नत-विन्न होना । इस प्रकार एक समाज और राज्य में इतिहास पर में जो एक निश्चित परिणाम निरास सच है वह वह कि अहिंसा और दया में होना मिलने आध्यात्मिक हीन बननेवाले उत्पन्न हैं उनका ही के समाज और राज्य के मान एक योग्य उत्पन्न भी हैं ।

इन दोनों तत्वों की वस्तु के कल्याण के लिए समान बाध-बध्ना होने पर भी अहिंसा की अविद्या समावृत्ति को जीवन में उतारना कुछ बरत है । अन्तर्धर्म के बिना अहिंसा को जीवन में उतारना असंभव नहीं है । परन्तु दया तो बिना अन्तर्धर्म नहीं हुआ है ऐसे हमारे-बीच साधारण जनों के जीवन में भी उन्नत सकती है ।

अहिंसा महापुरुष होने से दूसरे किसी को बाध देने के कार्य से भुगत चुके में वह आ जाती है और उसमें बहुत बाधों से विचार न किया ही तो भी उन्नत अनुसन्धा विविधपूर्ण तत्त्व है । अहिंसा दया के बारे में ऐसा नहीं है । आध्यात्मिक होने से और उसके आचरण का आधार सर्वोप और परिस्वयि पर रहन से दया के पावन में विचार करना पड़ता है बहुत साधारण रहना पड़ता है और वैयक्तिक की विधि का कुछ ध्यान रहना पड़ता है ।

(४ अ वि भा १, ५ १५१ १५२)

अहिंसा और अहिंसा

हिंसा का मतलब है—महात्मा या राजाओं का आचरण । उसका स्वरूप ही

अहिंसा है। जैन ग्रन्थों में प्राचीन काल से चली आनेवाली आत्मघात की प्रथाओं का निषेध किया है। पहाड़ में गिरकर, पानी में डूबकर, जहर खाकर आदि प्रथाएँ मरने की थीं और ह—धर्म के नाम पर भी और दुनियावी कारणों से भी। जैन पशु आदि की वलि धर्म रूप में प्रचलित है वैसे ही आत्मवलि भी प्रचलित रही, और वहीं-वही अब भी है, खामकर शिव या शक्ति के नामने।

एक तरफ़ में ऐसी प्रथाओं का निषेध और दूसरी तरफ़ में प्राणान्त अनशन या सथारे का विधान। यह विरोध जरूर उल्लेखन में डालनेवाला है, पर भाव समझने पर कोई भी विरोध नहीं होता। जैनधर्म ने जिस प्राणनाश का निषेध किया है वह प्रमाद या आसक्तिपूर्वक किये जानेवाले प्राणनाश का ही। किसी ऐहिक या पालाँकिक संपत्ति की इच्छा में, कामिनी की कामना में और अन्य अभ्युदय की वाच्छा में धर्मव्युत्था तरह-तरह के आत्मवध होने हैं। जैनधर्म कहता है वह आत्मवध हिंसा है, क्योंकि उसका प्रत्येक तत्त्व कोई-न-कोई आत्मवधभाव है। प्राणान्त अनशन और सथारा भी यदि उसी भाव से या डर से या लोभ से किया जाय तो वह हिंसा ही है। उने जैनधर्म करने की आज्ञा नहीं देता। जिन प्राणान्त अनशन का विधान है, वह है नमाधिमरण।

जब देह और आध्यात्मिक नदगुण-समय—इनमें से एक ही की पसंदगी करने का विषम समय आ गया तब यदि सचमुच समयप्राण व्यक्ति हो तो वह देहरक्षा की परवाह नहीं करेगा। मात्र देह की वलि देकर भी अपनी विशुद्ध आध्यात्मिक स्थिति को बचा लेगा, जैसे कोई मच्छी मनी दूसरा पालना न देकर देहनाश के द्वारा भी मनीत्व बचा लेती है। पर उस अवस्था में भी वह व्यक्ति न किसी पर रुष्ट होगा, न किसी तरह भयभीत और न किसी नुबिया पर नुष्ट। उसका ध्यान एकमात्र सत्य जीवन को बचा लेने और समभाव की रक्षा में ही रहेगा। जब तक देह और समय दोनों की समान भाव में रक्षा हो, तब तक दोनों की रक्षा कर्तव्य है, पर एक की ही पसंदगी करने का मवाल आवे तब हमारे जैसे देहरक्षा पसंद करेंगे और आध्यात्मिक समय की उपेक्षा करेंगे, जबकि नमाधिमरण का अधिकारी उल्टा करेगा। जीवन तो दोनों ही हैं—दैहिक और आध्यात्मिक। जो जिसका

अधिकारी होता है वह कमीटी के समय परतमी को पकड़ करता है । और ऐसे ही आध्यात्मिक जीवनवाले व्यक्ति के लिए प्राणान्त अनघम की इबाइत है । पायरीं समयभीतो या लाजबिना के लिए नहीं । अब आप देखेंगे कि प्राणान्त अनघम देखने पर का नाय करक भी रिच्य जीवनपर अपनी आत्मा को मिलने से बचा लेता है । इसलिए वह खरे अर्थ में सार्विक दृष्टि से अल्पिक ही है ।

देह का नाश आत्महत्या क्या ? जीवाकारों को उत्तर

जो अलक्ष्य आत्मबल कम से ऐसे सवार का वर्णन करते हैं वे सर्व तक नहीं सोचते । परन्तु यदि किसी अति उच्च उद्देश्य के किसी पर रागद्वेष बिना किए सफूर्त नैमीकावयुक्त निर्धन और अमर स्वयं से बाधू वैसा प्राणान्त अनघम करें, तो फिर के ही अलक्ष्य उस मनुष्य को सपहुँचे । कमी आत्मबल न रहने क्योंकि ऐसे व्यक्ति का उद्देश्य और जीवनधर्म उन छेत्तों की आँखों के सामने है । जबकि वैन परपरा में सचाप करनेवाले बाहे गुयागामी ही क्यों न हो पर उनका उद्देश्य और जीवनधर्म इन तरह सुनिश्चित नहीं । परन्तु आत्म का विनाश तो उही दृष्टि से है और उसका अहिंसा के साथ पूरा येन भी है । इस अर्थ में एक उपाय है । यदि कोई व्यक्ति अपना हाथ पर अपना देखकर कीटिष्ठ करने पर भी उसे बलन से बचा न सके तो वह क्या करेगा ? आखिर में सबको बलता छोड़कर अपने को बचा लेगा । यही स्थिति आध्यात्मिक जीवनवाले की रहती है । वह आत्मबल देह का नाश करी न करेगा । आत्म में उदयन निवेय है । अत्युक्त देहवाला कर्तव्य जानी गई है पर वह समय के विभिन्न । आखिरी पायापी से ही विरिष्ट धर्मों के साथ देहनाथ समाधिमरण है और अहिंसा की अन्धका वाकमरण और हिंसा ।

अपकर बुद्धिगत आधि तन्त्री में देहवाला के विभिन्न समय से पनल होने का अवसर आने का अनिवार्य रूप के मरण आवेवाली बीमारियों के कारण मृत्यु को और दूनछे की निरर्थक परेसामी होनी हो और फिर भी समय का तदनुक की रखा सम्भव न हो तब मात्र समय और समनाथ की दृष्टि से सचारे का विनाश है । विद्यमि एकमात्र मुख्य आध्यात्मिक जीवन की ही

वचन का लक्ष्य है। जत्र वापूजी आदि प्राणान्त अनशन की बात करते हैं और मगन्या आदि समर्थन करते हैं, तब उनके पीछे यही दृष्टिमिथु न्यून है।

हिंसा नहीं, अपितु आध्यात्मिक धीरता

जन्मे हिंसा की कोई वृत्ति नहीं है। यह तो उस ध्येय के लिए विधान है, जो एकमात्र आध्यात्मिक जीवन का उद्देश्य और तदर्थ की हुई संप्रतिज्ञाओं के पालन में रहता हो। इन जीवन के अधिकारी भी अनेक प्रकार के होते रहते हैं। एक तो वह जिन्होंने जिनकल्प स्वीकार किया हो, जो आज विच्छिन्न है। जिनकल्पी अवस्था रहता है और किंगी तरह किमी की सेवा नहीं देता। उसके वास्ते अन्तिम जीवन की घड़ियों में किमी की सेवा देने का प्रसंग न आये, इसलिये अनिवार्य होता है कि वह सावधान और शक्ति अग्रगण्य में ही ध्यान और तपस्या आदि द्वारा ऐसी तैयारी करे कि न मरण से डरना पड़े और न किमी की सेवा लेनी पड़े। वही सब जवाबदेहियों को बड़ा करने के बाद बारह वर्ष तक अकेला ध्यान-तप करके अपने जीवन का उद्देश्य बनाता है। पर यह कल्प मात्र जिनकल्पी के लिये ही है। बाकी के विधान जुदे-जुदे अधिकारियों के लिए है। उन मरका सार यह है कि यदि वो हुई संप्रतिज्ञाओं के भङ्ग का अवसर आवे और वह भङ्ग जो सहन कर नहीं सकता उनके लिए प्रतिज्ञाभंग की अपेक्षा प्रतिज्ञापालनपूर्वक मरण देना ही श्रेयस्कर है। आप देखेंगे कि इसमें आध्यात्मिक धीरता है। न्यून जीवन के लोभ में, आध्यात्मिक गुणों से च्युत होकर मृत्यु से भागने की कायगता नहीं है। और न तो स्थूल जीवन की निराशा में ऊँकर मृत्यु के मुख में पड़ने की आत्मवश कहनेवाली घालिशता है। ऐसा व्यक्ति मृत्यु में जितना ही निभय, उनका ही उसके लिए तैयार भी रहता है। वह जीवनप्रिय होता है, जीवन-मोही नहीं। सख्त मरण को आमंत्रित करने की विधि नहीं है, पर अपने-आप आनवाली मृत्यु के लिए निभय तैयारी मात्र है। उसी के बाद मरने का भी अवसर आ सकता है। इस तरह यह मारा विचार अहिंसा और तन्मूलक सद्गुणों की तन्मयता में ही आया है, जो आज भी अनेक रूप से शिष्टसम्मत है।

बीडवर्म में आत्मवच

राधाकृष्णन ने जो किया है कि बीडवर्म 'स्पृष्टादृष्ट' को नहीं मानना भी झीक नहीं है। जब कुछ के समय भिन्नु छय और भिन्नु बन्धनी में ऐसे ही असाध्य रोव के कारण आत्मवच दिया था जिस उपायत में माध्य रता। दोनों भिन्नु अग्रमत्त में। उनमें आत्मवच में फर्क यह है कि वे उपवास आदि के द्वारा पीरे-पीरे मृन्मु की सहायी नहीं करते किन्तु एकबारगी सम्भव से स्मरण करते हैं जिस 'हरीकरी' कहना चाहिए। यद्यपि ऐसे सम्भव की समझि जैन पक्षों में नहीं है पर उसके समान दूसरे प्रमाण के शक्तों की समझि है। दोनों पक्षपक्षों के कुछ भूमिका सम्पूर्ण रूप में यह ही है और वह मात्र समाधिजीवन की रता। 'स्पृष्टादृष्ट' उद्यत कुछ निश्चय है। धारण का धर्म समाधिचरण और पक्षिमात्र है जो उपयुक्त है। उक्त छय और बन्धनी की वक्ता अनुवच से मन्त्रिमन्त्रिण्य और उपयुक्तमन्त्रिण्य में है।

अभिपद्य सुष्ठ

नमूने के लिए कुछ प्राकृत पद्य और उनके अनुवाद दिया है—

मरचपदिसारभूया एसा एव च मरचमिपित्त।

यद्द पदच्छेदक्रिया की आवशिप्राकृष्या ॥

समाधिमरण की दिया मरण के निमित्त नहीं किन्तु उसके प्रणिहार के लिए है। जैसे प्लेवे को नवतर लम्बाना आत्मविप्रायना के लिए नहीं होता।

'बीडिय आमिनचञ्छा मरण नाधि परण'।

उसे न तो जीवन की अभिजाया है और न मरण के लिए वह प्रार्थना ही करता है।

'अप्या आन सवारो ह्वर्द विदुद्वचरितम्भि ।'

चरित्र में स्थित विदुद्व आत्मा ही सवार है।

(५ जी पि छ २.५ ५११-५१२)

तप

बौद्ध-पिटको में अनेक जगह 'निगठ' के साथ 'तपस्सी', 'दीघ तपस्सी' ऐसे विशेषण आते हैं। इस तरह कई बौद्ध सुत्तो में राजगृही आदि जैसे स्थानों में तपस्या करते हुए निग्रन्थों का वर्णन है, और खुद तयागत बुद्ध के द्वारा की गई निग्रन्थों की तपस्या की समालोचना भी आती है।^१ इसी तरह जहाँ बुद्ध ने अपनी पूर्व-जीवनी शिष्यों से कही वहाँ भी उन्होंने अपने साधना-काल में की गई कुछ ऐसी तपस्याओं का^२ वर्णन किया है, जो एकमात्र निग्रन्थ-परंपरा की ही कही जा सकती हैं और इस समय उपलब्ध जैन आगमों में वर्णन की गई निग्रन्थ-तपस्याओं के साथ अक्षरशः मिलती हैं। अब हमें देखना यह है कि बौद्ध पिटको में आनेवाला निग्रन्थ-तपस्या का वर्णन कहाँ तक ऐतिहासिक है।

तपश्चर्याप्रधान निग्रन्थ-परम्परा

खुद ज्ञातपुत्र महावीर का जीवन ही केवल उग्र तपस्या का मूर्त स्वरूप है, जो आचाराग के प्रथम श्रुतस्कंध में मिलता है। इसके सिवाय आगमों के सभी पुराने स्तरों में जहाँ कहीं किसी के प्रव्रज्या लेने का वर्णन आता है वहाँ शुरू में ही हम देखते हैं कि वह दीक्षित निग्रन्थ तप कर्म^३ का आचरण करता है। एक तरह से महावीर के साधुसंघ की सारी चर्या ही तपोमय मिलती है। अनुत्तरोववाह आदि आगमों में अनेक ऐसे मुनियों का वर्णन

१ मज्झिम० सु० ५६ और १४।

२ देखो मज्झिम० सु० २६। प्रो० कोशावीकृत 'बुद्धचरित'।

३ भगवती ९ ३३। २ १। ९ ६।

बौद्धधर्म में आत्मवच

रावाहृष्यन ने भी लिखा है कि बौद्ध-धर्म 'स्वसाहच' की नहीं मानता सो ठीक नहीं है। और बुद्ध के समय भिक्षु छत्र और भिक्षु बल्कली ने ऐसे ही ब्रह्माध्य रोप के कारण आत्मवच किया था जिसे उपापठ ने मान्य रखा। दोनों भिक्षु अग्रमण्य थे। उनके आत्मवच में चर्क यह है कि वे उपपाठ धारि के द्वारा बीरे-बीरे भुम्भु की तैयारी नहीं करते। भिक्षु एकवारही उत्सवच से स्वनाच करते हैं, जिसे 'हरीकरी' कहना चाहिए। यद्यपि ऐसे उत्सवच की वनधि जैन वचो में नहीं है, पर उनके समान बुद्धे प्रकाश के वच की समष्टि है। दोनों परम्पराओं में मूल भूमिका सम्पूर्ण वच से एक ही है और वह मात्र समाधिजीवन की रक्षा। 'स्वसाहच' शब्द कुछ मित्र-सा है। शास्त्र का शब्द समाधिकरण और पश्चिमरच ॥ जो उपयुक्त है। उक्त उक्त और बल्कली की वच। अनुचम ॥ यन्त्रिमणिकाम और समुत्पत्तिराय में है।

कठिन्यम सुकृत

मनुने के लिए कुछ प्राकृत पत्र और उक्तका अनुवाद है—

मरकपश्चिमारनूया वसा वच च मरचभिमिच्छा।

बह मरकपश्चिमारिवा जो आयपिच्छावकाया ॥

समाधिमरण की विधा मरण के निमित्त नहीं किन्तु उसके प्रतिकार के लिए है। जैसे फोड़े की गहरत समाना आत्मविरोधना के लिए नहीं होता।

भीविम नाभिमज्जेया मरण नाभि पत्तण ।

उत्ते न सो जीवन की अनिताया है और न मरण के लिए वह प्रायता ही करता है।

‘जप्ता कलु संभापो हनई विमुत्तपरित्तमि ।

जटि में स्निग्ध विमुत्त आत्मा ही बचाता है।

(व जी वि व ९, १ ५११-५१५)

पार्श्वनाथ की निग्रन्थ-परंपरा तपश्चर्या-प्रधान रही। उन परंपरा में भ० महावीर ने शुद्धि या विकास का तत्त्व अपने जीवन के द्वारा भले ही दाखिल किया हो, पर उन्होंने पहले से चली आनेवाली पार्श्वपत्निक निग्रन्थ-परंपरा में तपोमार्ग का नया प्रवेग तो नहीं किया। इसका मन्त्र हमें दूसरी तरह से भी मिल जाता है।

जहाँ बुद्ध ने अपनी पूर्व-जीवनी का वर्णन करते हुए अनेकविध तपस्याओं की नि मारता अपने शिष्यों के सामने कही है वहाँ निग्रन्थ तपस्या का भी निर्देश किया है। बुद्ध ने ज्ञातपुत्र महावीर के पहले ही जन्म लिया था और गृहत्याग करके तपस्वी-मार्ग स्वीकार किया था। उन समय में प्रचलित अन्यान्य पथों की तरह बुद्ध ने निग्रन्थ पथ को भी थोड़े समय के लिए स्वीकार किया था और अपने समय में प्रचलित निग्रन्थ-तपस्या का आचरण भी किया था। इसीलिए जब बुद्ध अपनी पूर्वाचरित तपस्याओं का वर्णन करते हैं, तब उसमें हज़ार निग्रन्थ-तपस्याओं का स्वरूप भी आता है, जो अभी जैन ग्रन्थों और जैन-परंपरा के सिवाय अन्यत्र कहीं देखने को नहीं मिलता। महावीर के पहले जिस निग्रन्थ-तपस्या का बुद्ध ने अनुष्ठान किया वह तपस्या पार्श्वपत्निक निग्रन्थ-परंपरा के सिवाय अन्य किसी निग्रन्थ-परंपरा की सम्भव नहीं है, क्योंकि महावीर तो अभी माजूद ही नहीं थे और बुद्ध के जन्मस्थान कपिलवस्तु से लेकर उनके सावनास्थल राजगृही, गया, काशी आदि में पार्श्वपत्निक निग्रन्थ-परंपरा का निर्विवाद अस्तित्व और प्राधान्य था। जहाँ बुद्ध ने सर्व प्रथम धर्मचक्र-प्रवर्तन किया वह मार्गनाथ भी काशी का ही एक भाग है, और वह काशी पार्श्वनाथ की जन्मभूमि तथा तपस्याभूमि रही है। अपनी सावना के समय जो बुद्ध के साथ पाँच दूसरे भिक्षु थे वे बुद्ध की ओडकर सारनाथ-वृक्षपत्तन में ही आकर अपना तप करते थे। आश्चर्य नहीं कि वे पाँच भिक्षु निग्रन्थ-परंपरा के ही अनुगामी हों। कुछ भी हो, पर बुद्ध ने निग्रन्थ तपस्या का, भले ही थोड़े समय के लिए, आचरण किया था इसमें कोई सदेह नहीं है। और वह तपस्या पार्श्वपत्निक निग्रन्थ-परंपरा की ही हो सकती है। इसमें हम यह मान सकते हैं कि ज्ञातपुत्र महावीर के पहले ही निग्रन्थ-परंपरा का स्वरूप तपस्या-प्रधान ही था।

है, जिन्होंने उत्कट तप से अपने देह को केवल पजर बना दिया है। इसके सिवाय आज तप की धन-परंपरा का वास्तव तथा छात्र-गृहस्थों का आचार देखने से भी हम यही कह सकते हैं कि महावीर के वास्तव में तप की महिमा अधिक रही है और उनके उत्कट तप का असर तप पर ऐसा पड़ा है कि जीवन तप का दूसरा पर्याय ही बन गया है। महावीर के बिहार के स्वामी में अथ-मथ काभी-कोणक स्थान मुख्य है। जिस राजपूही बादि स्थान में तपस्या करनेवाले निष्ठान्तों का निर्देश बौद्ध ग्रन्थों में आता है वह राज-पूही बादि स्थान को महावीर के छात्रता और उपर्यन्त-समय के मुख्य नाम रहे हैं और उन स्थानों में महावीर का निर्धन्य-मथ प्रधान मथ से रहा है। इस तरह हम बौद्ध पिटकों और जैन आपसों के मिलान से नीचे निम्ने परिचाम पर पहुँचते हैं—

१ कुछ महावीर और उनका निर्धन्य-मथ तपोमय जीवन के ऊपर अधिक भार डेते थे।

२ अङ्ग-मथ के राजपूही बादि और काशी-कोणक के आर्यस्त्री बादि महावीर में तपस्या करनेवाले निर्धन्य गृहपायन से विचरने और पाए जाते थे।

महावीर के पहुँचे भी तपश्चर्या की प्रचलता

ऊपर के कथन में महावीर के समकालीन और उत्तरकालीन निर्धन्य परंपरा की तपस्या-प्रधान कृति में तो कोई छेड़ छुड़ा ही नहीं पर अब विचारना यह है कि महावीर के पहले की निर्धन्य-परंपरा तपस्या-प्रधान की या नहीं ?

इसका उत्तर हम 'हाँ' में ही मिल जाता है। क्योंकि वह महावीर के पारमार्थिक निर्धन्य-परंपरा में ही बीजा की बी और बीजा के प्रारम्भ में ही वे तप की और श्रुति थे। हमने पारमार्थिक-परंपरा का तप की ओर बड़ा झुकाव का इतरा हमें कहा था जाता है। वह पारमार्थिक का जो जीवन जैन ग्रन्थों में वर्णित है उसकी देखने से भी हम बड़ी दूर तक पहुँचते हैं कि

पाश्वनाथ की निग्रन्थ-परपरा तपश्चर्या-प्रधान रही । उस परपरा में भ० महावीर ने शुद्धि या विकास का तत्त्व अपने जीवन के द्वारा भले ही दाखिल किया हो, पर उन्होंने पहले से चली आनेवाली पाश्चात्त्यिक निग्रन्थ-परपरा में तपोमार्ग का नया प्रवेश तो नहीं किया । इसका सबूत हमें दूसरी तरह से भी मिल जाता है ।

जहाँ बुद्ध ने अपनी पूर्व-जीवनी का वर्णन करते हुए अनेकविध तपस्याओं की नि सागता अपने शिष्यों के सामने कही है वहाँ निग्रन्थ तपस्या का भी निर्देश किया है । बुद्ध ने ज्ञातपुत्र महावीर के पहले ही जन्म लिया था और गृहत्याग करके तपस्वी-भाग स्वीकार किया था । उस समय में प्रचलित अन्यान्य पथों की तरह बुद्ध ने निग्रन्थ पथ को भी थोड़े समय के लिए स्वीकार किया था और अपने समय में प्रचलित निग्रन्थ-तपस्या का आचरण भी किया था । इसीलिए जब बुद्ध अपनी पूर्वाचरित तपस्याओं का वर्णन करते हैं, तब उसमें हूबहू निग्रन्थ-तपस्याओं का स्वरूप भी आता है, जो अभी जैन ग्रन्थों और जैन-परपरा के सिवाय अन्यत्र कहीं देखने को नहीं मिलता । महावीर के पहले जिन निग्रन्थ-तपस्या का बुद्ध ने अनुष्ठान किया वह तपस्या पाश्चात्त्यिक निग्रन्थ-परपरा के सिवाय अन्य किसी निग्रन्थ-परपरा की सम्भव नहीं है, क्योंकि महावीर तो अभी मौजूद ही नहीं थे और बुद्ध के जन्मस्थान कपिलवस्तु में लेकर उनके सावनास्थल राजगृही, गया, काशी आदि में पाश्चात्त्यिक निग्रन्थ-परपरा का निर्विवाद अस्तित्व और प्राधान्य था । जहाँ बुद्ध ने सर्व प्रथम धर्मचक्र-प्रवर्तन किया वह सागनाथ भी काशी का ही एक भाग है, और वह काशी पाश्वनाथ की जन्मभूमि तथा तपस्याभूमि रही है । अपनी सावना के समय जो बुद्ध के साथ पाँच दूसरे भिक्षु थे वे बुद्ध को छोड़कर सारनाथ-इसिपत्तन में ही आकर अपना तप करते थे । आश्चर्य नहीं कि वे पाँच भिक्षु निग्रन्थ-परम्परा के ही अनुगामी हो । कुछ भी हो, पर बुद्ध ने निग्रन्थ तपस्या का, भले ही थोड़े समय के लिए, आचरण किया था इसमें कोई सदेह नहीं है । और वह तपस्या पाश्चात्त्यिक निग्रन्थ-परपरा की ही हो सकती है । इसमें हम यह मान सकते हैं कि ज्ञातपुत्र महावीर के पहले ही निग्रन्थ-परपरा का स्वरूप तपस्या-प्रधान ही था ।

नैमित्तिक जीवन तथा प्रज्ञा पर ही मुख्य भाग दिया। उनको इसी के द्वारा वाष्पान्मिष मुक्त प्राण हुआ और उसी तत्त्व पर अपना नया रूप स्थापित किया।

नव गण तो स्थापित करनेवाले के लिए यह अनिवार्य रूप से जन्मरी हो जाता है कि वह अपने वाचस्पतिक-विचार मन्त्री नए गुरुत्व को अधिक मे अधिक शक्तवाच्य जानने के लिए प्रयत्न करें और पूर्वजन्मों तथा नमस्कारात्मक अन्य सम्प्रदायों के मन्त्रियों की उस आलोचना करें। ऐसा करने बिना कोई अपने नये तप में अनुयायियों को न तो एकत्र कर सकता है और न एकत्र हुए अनुयायियों का स्थिर बना सकता है। बुद्ध के नये गण की प्रतिस्पर्द्धी अनेक परंपराएँ मौजूद थीं, जिनमें निग्रन्थ-सम्प्रदाय का प्राधान्य जैता-सैन्य न था। नामाच्य जनता मूलदर्शों होने के कारण बाह्य उग्र तप और देह-दमन न करन्ता वे तपस्वियों की ओर आकृष्ट होती हैं, यह अनुभव नातन है। एक तो, पाश्चात्त्यिक निग्रन्थ परंपरा के अनुयायियों को तपस्या-मन्त्राद जन्मनिष्ठ था और दूसरे, महावीर के तथा उनके निग्रन्थ-गण के उग्र तपस्वरूप के द्वारा वाचस्पतिक जनता अनायास ही निग्रन्थों के प्रति झुकती हो गई और तपोनुष्ठान के प्रति बुद्ध का निर्धन रूप देखकर उनके सामने प्रश्न का बँठनी थी कि आप तप को क्यों नहीं मानते? जबकि सब श्रमण तप पर भार देते हैं? तब बुद्ध को अपने पक्ष की सफाई भी करनी थी और वाचस्पतिक जनता तथा अधिकारी एवं राजा-महाराजाओं को अपने मतव्यों की ओर खींचना भी था। इसलिए उनके लिए यह अनिवार्य हो जाता था कि वे तप की उस समालोचना करें। उन्होंने किया भी ऐसा ही। वे तप की समालोचना में सफल तभी हो सकते थे, जब वे यह बतलाएँ कि तप केवल कष्टमाय है।

उस समय अनेक तपस्वी-माग ऐसे भी थे, जो केवल बाह्य विविध क्रिया में ही तप की इतिश्री समझते थे। उन बाह्य तपोमार्गों की नि मारता का जहाँ तक मन्वन्ध है वहाँ तक तो बुद्ध का तपस्या का खंडन

मर्याद है पर जब आध्यात्मिक सुद्धि के साथ गहनत्व एतनेवासी समझाभा के प्रतिपाद का उपास आता है तब वह प्रतिपाद व्यापक नहीं मान्य होता । फिर भी बुद्ध ने निर्धन्य-तपस्याओं का सुलभगणना अनेक बार विरोध किया है तो इसका अर्थ इतना ही समझना चाहिए कि बुद्ध ने निर्धन्य-परम्परा को पूर्णतया कथ्य में न केवल वैकल्य उनमें बाह्य तप की ओर ध्यान दिया और दूसरी परंपराओं के लक्षण के साथ निर्धन्य-परम्परा के तप को भी घसीटा । निर्धन्य-परम्परा का आत्मिक सुद्धिबोध कुछ भी नहीं न रहा हो पर मनुष्य-स्वभाव को देखते हुए तथा जीन धर्मों में आने-बाहने^१ कठिण वर्तना के आधार पर हम यह भी कह सकते हैं कि नहीं निर्धन्य-तपस्वी ऐसे नहीं थे जो अपने तप या वैह्वमन को केवल आध्यात्मिक सुद्धि में ही प्रतिपाद करते हो । ऐसी स्थिति में यदि बुद्ध ने तथा उनके शिष्यों ने निर्धन्य-तपस्या का प्रतिपाद किया तो वह अतः तप ही कहा जा सकता है ।

महाराज महावीर के द्वारा लाई गई शिक्षता

दूसरे प्रश्न का जवाब देने जीन आश्रमों से ही मिल जाता है । बुद्ध की तरह महावीर भी नेकत वैह्वमन को जीवन का उपाय न समझते थे क्योंकि ऐसे अनेकविध और वैह्वमन करनेवालों की भी महावीर ने तपस या सिध्दा तप करनेवाला कहा है । तपस्या के विषय में भी पारंपरागत ही दृष्टि मात्र वैह्वमन या मानव-स्वभाव न होकर आध्यात्मिक सुद्धिकारी थी । पर हमें तो संदेह ही नहीं है कि निर्धन्य-परम्परा भी ज्ञान के प्रवाह में पड़कर और मानव-स्वभाव की निर्बलता के लीन होकर आज भी महावीर की परम्परा की तरह मूर्खतावा वैह्वमन की ओर ही झुक गई थी और आध्यात्मिक लक्ष्य एक ओर रह गया था । यह महावीर ने किया तो तो इतना ही है कि उस परंपरागत स्मूक तप का उपाय आध्यात्मिक सुद्धि के साथ अनिवार्य रूप से जोड़ दिया और यह दिखा कि जब प्रचार के माध्यमसे उपास आदि धारीरेन्द्रियमन तप है पर वे बाह्य तप हैं आध्यात्मिक तप

१ उक्त पृष्ठ ३७ ।

२ जयवन्ती ३ १। ११ ९ ।

नहीं।^१ आन्तरिक व आध्यात्मिक तप तो अन्य ही है, जो आत्मशुद्धि में अनिवार्य मन्त्र रखते हैं और ध्यान-ज्ञान आदि रूप हैं। महावीर ने पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा में चले आनेवाले ब्राह्म तप को स्वीकार तो किया, पर उसे ज्यो का त्यो स्वीकार नहीं किया, बल्कि कुछ अंश में अपने जीवन के द्वारा उसमें उग्रता ला करके भी उस देहदमन का सवन्त आभ्यन्तर तप के साथ जोड़ा और स्पष्ट रूप से कह दिया कि तप की पूर्णता तो आध्यात्मिक शुद्धि की प्राप्ति से ही हो सकती है। बुद्ध आचरण से अपने कथन को सिद्ध करके जहाँ एक ओर महावीर ने निर्ग्रन्थ परंपरा के पूर्वप्रचलित शुष्क देहदमन में सुधार किया, वहाँ दूसरी ओर अन्य श्रमण-परंपराओं में प्रचलित विविध देहदमनो को भी अपूर्ण तप और मिथ्या तप बतलाया। इसलिए यह कहा जा सकता है कि तपोमार्ग में महावीर की देन त्वांम है और वह यह कि केवल शरीर और इन्द्रियदमन में समा जानेवाले तप शब्द के अर्थ को आध्यात्मिक शुद्धि में उपयोगी ऐसे सभी उपायों तक विस्तृत किया। यही कारण है कि जैन आगमों में पद-पद पर आभ्यन्तर और ब्राह्म दोनों प्रकार के तपों का साथ-साथ निर्देश आता है।

बुद्ध को तप की पूर्ण परंपरा छोड़कर ध्यान-मनावि की परंपरा पर ही अधिक भार देना था, जब कि महावीर को तप की पूरव परंपरा बिना छोड़े भी उसके साथ आध्यात्मिक शुद्धि का सवन्त जोड़कर ही ध्यान-मनावि के मार्ग पर भार देना था। यही दोनों की प्रवृत्ति और प्ररूपणा का मुख्य अन्तर था। महावीर के और उनके शिष्यों के तपस्वी जीवन का जो समकालीन जनता के ऊपर असर पड़ता था उससे बावित हाकर के बुद्ध का अपने भिक्षु-संघ में अनेक कड़े नियम दाखिल करने पड़े, जो बौद्ध विनय-पिटक को देखने से मालूम हो जाता है।^२ तो भी बुद्ध ने कभी ब्राह्म तप का पक्षपान नहीं किया, बल्कि जहाँ प्रसंग आया वहाँ उसका पटिहान ही किया। बुद्ध बुद्ध की इस शैली को उत्तरकालीन सभी बौद्ध लेखकों ने अपनाया है। फलत आज

१ उत्तरा० ३।

२ उदाहरणार्थ—वनस्पति आदि के जन्तुओं की हिंसा से बचने के लिए चातुर्मास का नियम—बौद्ध संघनों परिचय (गुजराती) पृ० २२।

हम यह देखते हैं कि कुछ का देहभजन-विरोध भीष्ट तप में सुकुमावृत्ता में परिणत हो गया है। जबकि महावीर का बाह्य तपोजीवन जैन-परंपरा में वैदिक देहभजन में परिणत हो गया है जो कि बीसो सामुदायिक प्रवृत्ति के स्वाभाविक रोग हैं, न कि मूलभूत तपो के कारण के रोग।

(४ बी पि ४ २, ५ ५११-५१६)

मगधान महावीर ने तप की शोच कुछ नहीं ली थी। तप तो उन्हें कुछ और समझ ही पिरासत में से ही मिला था। उनकी शोच यह हो तो यह इनकी ही कि "महोले तप का—कठोर से कठोर तप का देहभजन का और वाचस्पेय का आचरण करने पर भी उसमें अन्तर्मुखि का समावेश किया अर्थात् बाह्य तप को अन्तर्मुख बनाया। प्रसिद्ध विष्णुस्मृत शक्ति संवत्सरा की भाषा में कहें तो मगधान महावीर ने कठोरतम तप किया परन्तु इस उद्देश्य से कि उनके द्वारा जीवन में पवित्राधिक प्राप्त हो सके अति-वाचिक गहराई में "तप का उनके और जीवन का अन्तर्मुख में दूर किया जा सके। इसीलिए जैन तप को प्राप्ति में विभक्त होता है; एक बाह्य और दूसरा आन्तरिक। बाह्य तप में शरीर से सम्बद्ध और आन्तरिक तप में मन के भीतर सभी नियम का जाने हैं जबकि आन्तरिक तप में जीवनशक्ति के सभी आचरण नियम का जाने हैं। मगधान दीर्घवर्षी ब्रह्मचारी यह बात बाह्य तप के कारण नहीं परन्तु इस तप का अन्तर्जीवन में पूर्ण उपयोग करने के कारण ही—यह बात मूल्यहीन नहीं चाहिए।

तप का विकास

मगधान महावीर के जीवन-काल में से अनेक परिणत तप के रूप में जो हमें विभाजित मिली है उनमें तप की एक वस्तु है। मगधान के परवान् काम तप के २५ वर्षीय जीवन शुरु में विद्यमान तप का और उसके शकापों का तद्विषय विचार किया है अतः हमें इससे निश्चयी सम्मति में प्राप्त हो कि तप। २५ वर्षीय के इस साहित्य में से देखकर तप और उसके विचारों से सम्बद्ध साहित्य का अन्तर्मुखी प्राप्त हो एक वास्तविक अन्तर्मुखी भाव पैदा हो सकता है। जैन तप वैदिक प्रवृत्ति में ही नहीं रहा बल्कि यह तो अनुचित

तप में सजीव और पशुजि प्रिय तपो के प्रकारों का एक प्रतिधोषमाण है। आज भी तप करने में तीन एक और अद्वितीय समझे जाते हैं। दूसरी किसी भी बात में जैन तपस्वी दूसरे को अपेक्षा पीछे रह जायें, परन्तु यदि तप की परीक्षा—गाम करना उपास्य-आगमिज की परीक्षा—श्री जाय तो समग्र ज्ञान में आरम्भजन नगर दुनिया में पश्ये नम्रर एक आनेवाले लोग में जैन पुण्य नहीं तो निम्न तो होगी ही, ऐसा मेरा विचार है। तप में सम्बन्ध करनेवाले जैन, उपासन और बने ही हमारे उत्तेजक प्रकार आज भी इन अति प्रचलित हैं कि जिन कुटुम्ब ने—पान करने जिन स्त्री ने—तप करने छात्र उपासन न किया हो उसे एक तरह क्षणीय भी महसूस हानी है। मुदा नम्राद् अन्तर का आवरण करनेवाली एक बड़ा तपस्विनी जैन स्त्री ही थी।

परिपह

तप को तो जैन न हो यह भी जानता है, परन्तु परिपहों के बारे में वैसा नहीं है। अर्जुन के लिए परिपह मात्र कुछ नया-सा लगेगा, परन्तु उसका अर्थ नया नहीं है। घर का पाग उसके भिक्षु करनेवाले को अपने ध्येय की निद्रि के लिए जो-जो महन करना पड़ता है वह परिपह है। जैन आगमों में ऐसे जा परिपह गिनाये गये हैं वे वैश्वल माधु-जीवन को लक्ष्य में रखकर ही गिनाये हैं। वारह प्रकार का तप तो गृहस्थ और त्यागी दोनों को उद्दिष्ट करके बतलाया है, परन्तु ब्राह्म परिपह तो त्यागी जीवन को उद्दिष्ट करके ही बतलाये हैं। तप और परिपह ये दो अलग-अलग से दीखते हैं, इनके भेद भी अलग-अलग हैं, फिर भी ये दोनों एक-दूसरे में अलग किये न जा सके ऐसे दो अवयव हैं।

व्रत-नियम और चारित्र्य ये दाना एक ही वस्तु नहीं है। इसी प्रकार ज्ञान भी दोनों में भिन्न वस्तु है। ऐसा होने पर भी व्रत-नियम, चारित्र्य और ज्ञान इन तीनों का योग एक व्यक्ति में शक्य है और वैसा योग हो सभी

१ बौद्ध पिटको में 'परिपह' के स्थान में 'परिमय' शब्द मिलता है। इस अर्थ में 'उपसर्ग' शब्द तो अवमाधारण है।—सम्पादक

जीवन का अधिक से अधिक विकास संभव है। इतना ही नहीं बने मोक्ष-वादी आत्मा का ही अधिक व्यापक प्रभाव दूसरे पर पड़ना है। बचवा भी नहीं कि बीसा ही मनुष्य दूसरा का मनुष्य बन सकता है। इसी कारण जगज्जन ने तप और परिपक्वता में इन तीन उत्तमों का समावेश किया है। ब्रह्मण देना कि मानव का जीवनमय सम्बन्ध है। उसका व्यय व्यय कुर है वह व्यय बिना कुर है उत्तम ही मुरम् है और उन व्यय वह पुरुषने पुरुषने बड़ी-बड़ी सुखीजन सेकनी पट्टी है। उन माग म मीनरी और बाहरी दोनों धनु आजमय करते हैं। उन पर पुर्य विजय जेमे अनिमय से जेमे के चारिज से बचवा जेमे के तप से उत्पन्न नहीं। उन उत्पन्न का करने जीवन में अनुभव करने के बाद ही जगज्जन ने तप और परिपक्वता की एनी व्यवस्था की कि उनमें ब्रह्म-निम्न चारिज और मान इन तीनों का समावेश हो जाय। यह समावेश उन्होंने अपने जीवन में प्रत्यक्ष करके दिखाया।

जैन तप में विद्यायोग और ज्ञानयोग का समावेश

असक से तो तप और परिपक्वता की उत्पत्ति त्वासी एक सिद्धजीवन में से ही हुई है—ब्रह्मण इका प्रकार और ज्ञान का एक सामान्य गृहत्व एक की श्रुति है। आर्याज के त्यागजीवन का उत्पन्न आध्यात्मिक धामि ही रहा है। आध्यात्मिक धामि ब्रह्मण केपरी और विचारों की धामि। आब अधिका के मन केपरी पर विजय ही सम्भी विजय है। ईर्वाकिए यद्यपि कदाचित् तप का प्रयोग कदावे हुए रहने है कि तप केपरी की निर्धक करने तथा समाधि के सत्ताये को पुष्ट करने के लिए है। तप को सत्ताये विद्यायोग कहने है क्योंकि के तप में ब्रह्म-निम्न की ही परिपक्वता करते हैं। इसीलिए उनको विद्यायोग से भिन्न ज्ञानयोग मानना पडा है। परन्तु जैन तप में विद्यायोग और ज्ञानयोग बाता का पडा है और यह भी स्मरण में रखना चाहिए कि बाह्य तप को विद्यायोग ही है आत्मन्तर तप वाली ज्ञानयोग की पुष्टि के लिए ही है और यह ज्ञानयोग की पुष्टि के द्वारा ही जीवन के अन्तिम साध्य में उपयोगी है। स्वयम् वय से नहीं।

जैन दृष्टि से ब्रह्मचर्यविचार

जैन दृष्टि का स्पष्टीकरण

मात्र तत्त्वज्ञान या मात्र आचार मे जैन दृष्टि परिममाप्त नहीं होती । वह तत्त्वज्ञान और आचार उभय की मर्यादा स्वीकार करती है । किसी भी वस्तु के (फिर वह जड़ हो या चेतन) सभी पक्षों का वास्तविक समन्वय करना—अनेकान्तवाद—जैन तत्त्वज्ञान की मूल नींव है, और रागद्वेष के छोटे-बड़े प्रत्येक प्रसंग मे अलिप्त रहना—निवृत्ति—समय आचार का मूल आधार है । अनेकान्तवाद का केन्द्र मध्यस्थता मे है और निवृत्ति भी मध्यस्थता मे से ही पैदा होती है, अतएव अनेकान्तवाद और निवृत्ति ये दोनों एक-दूसरे के पूरक एव पोषक हैं । ये दोनों तत्त्व जितने अंग मे समझे जायें और जीवन मे उतरे उनमे अंग में जैनधर्म का ज्ञान और पालन हुआ ऐसा कहा जा सकता है ।

जैनधर्म का झुकाव निवृत्ति की ओर है । निवृत्ति यानी प्रवृत्ति का विरोधी दूसरा पहलू । प्रवृत्ति का अर्थ है रागद्वेष के प्रसंगों मे रत होना । जीवन मे गृहस्थाश्रम रागद्वेष के प्रसंगों के विधान का केन्द्र है । उन जिन धर्म मे गृहस्थाश्रम का विधान किया गया हो वह प्रवृत्तिधर्म और जिस धर्म मे गृहस्थाश्रम नहीं परन्तु केवल त्याग का विधान किया गया हो वह निवृत्तिधर्म । जैनधर्म निवृत्तिधर्म होने पर भी उसका पालन करने-वालों मे जो गृहस्थाश्रम का विभाग है वह निवृत्ति की अपूर्णता के कारण है । सर्वांग मे निवृत्ति प्राप्त करने मे असमर्थ व्यक्ति जितने अंशों मे निवृत्ति का सेवन करते हैं उतने अंशों मे वे जैन हैं । जिन अंशों में निवृत्ति का सेवन न कर सके उन अंशों मे अपनी परिस्थिति के अनुसार विवेकदृष्टि से वे प्रवृत्ति की मर्यादा कर सकते हैं, परन्तु उस प्रवृत्ति का विधान जैनशास्त्र

नहीं करता उसका विधान तो मात्र निवृत्ति का है। इसलिये जीनवर्म को विधान की दृष्टि से एकाग्रही कह सकते हैं। वह एकाग्र ही ब्रह्मचर्य और सत्याग्र आश्रम का एकीकरणरूप स्थापना का आश्रम।

इसी कारण जीनाचार से प्राप्त हुए समस्त ध्यानवाक्ये अहिंसा आदि पांच महाव्रत भी विरमण (निवृत्ति) रूप हैं। गृहस्थ के अनुरक्त भी विरमण रूप हैं। एक हयना ही है कि एक में सर्वोत्तम में निवृत्ति है और दूसरे में अपराध है। इस निवृत्ति का मुख्य केन्द्र अहिंसा है। हिंसा से सर्वोत्तम निवृत्त होने में दूसरे सभी महाव्रत आ जाते हैं। हिंसा के 'प्राणवान' का अर्थ की अरेखा जीन पास्तन में उसका बहुत मूल्य और व्यापक अर्थ है। दूसरा कोई चीज दुखी हो या नहीं परन्तु मलिन वृत्तिपात्र से अपनी आत्मा की कूटता नष्ट हो तो भी वह हिंसा है। ऐसी हिंसा में अत्यन्त प्रहार की सूक्ष्म या सूक्ष्म पापवृत्ति आ जाती है। असत्यभाषण ब्रह्मताशन (बीर्य) ब्रह्मज्ञ (मनुज अथवा नामाचार) और परिग्रह—इन सबके पीछे या तो अज्ञान या फिर क्रोध क्रोध बुलबुलक अथवा भय आदि मलिन वृत्तियाँ प्रेरक होती ही हैं। अब असत्य आदि सभी प्रवृत्तियाँ हिंसात्मक ही हैं। ऐसी हिंसा से निवृत्त होना ही अहिंसा का पास्तन है, और जैसे पास्तन में स्वाभाविक रूप से दूसरे सब निवृत्तिवामी वर्ग आ जाते हैं। जीनवर्म के अनुसार बाकी के सभी विधि-नियम सब अहिंसा से मात्र पोषक बन ही हैं।

वैतना और पुष्पार्थ आत्मा के मुख्य बात हैं। इन वक्ती का बुद्धिमान रोकना अन्य सभी लक्ष्ययोग की विद्या में उनका योग आ सकता है। इसीलिए जीनवर्म प्रथम तो दोषविरमण (निबिड्यायाम) रूप धीक का विधान करता है। परन्तु वैतना और पुष्पार्थ ऐसे नहीं हैं कि वे मात्र अमुक विद्या में न जाने की निवृत्तिपात्र से निबिड्य होकर पड़े रहें। वे तो अपने विनाश की मूल दूर करने के लिए वृत्ति की विद्या बूझने ही रहते हैं। इसीलिए जीनवर्म ने निवृत्ति के साथ ही ब्रह्मप्रवृत्ति (विहित आचरणरूप आरिण) के विधान भी किये हैं। उसने कहा है कि मलिन वृत्ति से आत्मा का बाध न होने देना और उसके उत्थान में ही (स्वयं में ही) बुद्धि और पुष्पार्थ का उपयोग करना चाहिए। प्रवृत्ति के इस विधान में ही उत्सवभाषण ब्रह्मचर्य

सन्तोष आदि विधिमार्ग निष्पन्न होते हैं। इतने विवेचन पर से यह ज्ञात होगा कि जैन दृष्टि के अनुसार कामाचार से निवृत्ति तो अहिंसा का मात्र एक अंग है और उस अंग का पालन होते ही उसमें से ब्रह्मचर्य का विविध-मार्ग प्रकट होता है। कामाचार से निवृत्ति बीज है और ब्रह्मचर्य उसका परिणाम है।

भगवान महावीर का उद्देश्य उपर्युक्त निवृत्ति धर्म का प्रचार है, इससे उनके उद्देश्य में जातिनिर्माण, समाजसंगठन, आश्रमव्यवस्था आदि को स्थान नहीं है। लोकव्यवहार की चालू भूमिका में से चाहे जो अधिकारी अपनी शक्ति के अनुसार निवृत्ति ले और उसका विकास साधे तथा उसके द्वारा मोक्ष प्राप्त करे—इस एकमात्र उद्देश्य से भगवान महावीर के विधि-निषेध हैं। इसलिए उसमें गृहस्थाश्रम या विवाहसंस्था का विधिविधान न हो यह स्वाभाविक है। विवाहसंस्था का विधान न होने से उसमें सम्बन्ध रखने-वाली बातें भी जैन आगमों में नहीं आती।

कुछ मुद्दे

जैन सस्या मुख्य रूप से त्यागियों की संस्था होने से और उसमें कमोबेश मात्रा में त्याग का स्वीकार करनेवाले व्यक्तियों का प्रमुख स्थान होने से ब्रह्मचर्य में सम्बन्ध रखनेवाली पुष्कल जानकारी प्राप्त होती है। यहाँ ब्रह्मचर्य से सम्बन्ध रखनेवाले कतिपय मुद्दे लेकर जैन शास्त्रों के आधार पर कुछ लिखने का विचार है। वे मुद्दे इस प्रकार हैं —

- (१) ब्रह्मचर्य की व्याख्या, (२) ब्रह्मचर्य के अधिकारी स्त्री-पुरुष,
- (३) ब्रह्मचर्य के अलग निर्देश का इतिहास, (४) ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके उपाय, (५) ब्रह्मचर्य के स्वरूप की विविधता और उसकी व्याप्ति,
- (६) ब्रह्मचर्य के अतिचार, (७) ब्रह्मचर्य की निरपवादता।

१ व्याख्या

जैन शास्त्रों में ब्रह्मचर्य की दो व्याख्याएँ उपलब्ध होती हैं। पहली व्याख्या बहुत विशाल और सम्पूर्ण है।^१ उस व्याख्या के अनुसार ब्रह्मचर्य यानी

१ सूत्रकृतागसूत्र श्रु० २, अ० ५, गा० १।

जीवनमार्गी मनुष्य कायम । इस समय में मात्र वास्तविकताओं पर अनुप रणों का—जीन परिश्रमा के व- ना आश्रयनिरोध का—ही लक्ष्य है नही होता पशु जीने मनुष्य कायम में यज्ञ आन तथा आदि स्वाभाविक मनुष्यता के विनाश का भी सम्भाव्य है। अतः पशु की भाँसा के अनुसार ब्रह्मचर्य वाली वाद जोधारि प्रथा मनुष्यता की जीवन के उन्मुख होने में रोक-रूक यज्ञ केनता निर्धनता आदि मनुष्यताओं की—अन्तराधी बनीं की—जीवन के प्रथम कर्मक उनसे सम्भव होता ।

सामान्य भोयी व ब्रह्मचर्य तत्त्व का जो अर्थ प्रसिद्ध है और जो आर काय मनुष्य कायम का मात्र एक अर्थ ही है वह अर्थ ब्रह्मचर्य तत्त्व की कुलती व्याख्या के जीन तात्त्विकों में जी साम्य रण है । उन व्याख्या के अनुसार ब्रह्मचर्य वाली वैयर्थविषयक अर्थात् वास्तव्य का—सामाचार का—अवस्था का त्याग । इस दूसरे अर्थ में ब्रह्मचर्य का अर्थ होता अधिक प्रसिद्ध है। गया है कि ब्रह्मचर्य जीन ब्रह्मचारी कहने से प्रत्येक व्यक्ति उनका अर्थ सामान्यतः समझता ही समझता है कि वैयर्थविषयक के पूरा रहना ब्रह्मचर्य है और जीन के दूसरे अर्थों में बाध विनाश कायम होने पर जी मात्र कायम में पूरा रहना है। ना वह ब्रह्मचारी है । वह दूसरा अर्थ ही जन-निषेध स्वीकार करने समर दिया जाता है और इसीलिए अब कोई मनुष्याद करके विधु होता है अथवा पर म एकर समीपित त्याग का स्वीकार करता है, तब ब्रह्मचर्य का निजम आत्मा के निषेध के अन्तर्गत करके ही लिया जाता है ।

२ अविहारी तथा विविध स्त्री-पुरुष

(क) स्त्री अथवा पुरुष आदि का तमिन जी नेर रखे बिना होना की समान रूप से ब्रह्मचर्य के अविहारी माना है । इसके लिए आपु देव काल व्याधि किसी का प्रसिद्ध नहीं है । इसके लिए स्त्रियों में विम मत है । उनमें इन प्रथा के समान अविहारी की अस्वीकार दिया गया है । ब्रह्मचर्य

१ उत्सार्धनाम्य च २ पु १ ।

२ अहिता और ब्रह्मचर्य के पातन की प्रतिष्ठा के लिए स्त्री पाक्षिक-पुत्र पु ८ तथा २१ ।

की शोभता सिद्ध करने की बात बीनों में अत्यन्त प्रसिद्ध है ।

बार्षिक तीर्थयात्र नेमिनाथ द्वारा विवाह से पूर्व ही परिष्कृत और बार में छापी बनी रामकुमारी राजीमनी ने गिरमार की वृद्ध के एकान्त में उसके शीर्षक को देखकर ब्रह्मचर्य से वञ्चित होनेवाले साधु और पुरुषार्थ के अपने देवर रत्नेमि को ब्रह्मचर्य में स्थिर होने से किए जो मार्मिक उपदेश दिया है और रत्नेमि को पुनः स्थिर करके स्वीकृति पर इच्छा से किये वाले वचन और अवकाश के आरोप को हटाकर और छात्रको से जो विशिष्ट प्रस्ताव प्राप्त की है उसे सुनने से और पढ़ने से आज भी ब्रह्मचर्य के छात्रों को अपूर्व धर्म प्राप्त होता है ।

ब्रह्मचारिणी माधिका बनने के बाद कोमा देव्या ने अपने बहू आगे हुए और वचन मनवाले की स्तुत्यता के पुनर्जाई को उपदेश देकर स्थिर करने की जो बात जानी है वह पठनशील पुरुष के लिए अत्यन्त उपयोगी तथा स्वीकृति का योग्य बहानेवाली है ।

परन्तु इन सबसे अधिक उपाय वृष्टान्त विजय सेठ और विजया छठानी का है । वे दोनों बम्पनी विवाह के पश्चात् एकदमनछापी होने पर भी अपनी-अपनी सुलभ और हृदय पक्ष में ब्रह्मचर्यपात्र की पक्षे की गई मित्र-मित्र प्रशिक्षा के अनुसार उनमें प्रसन्नतापूर्वक समस्त बौद्धधर्मगत अधिक रहे और धर्म के लिए स्मरणीय बन गये । इस बम्पनी की वृद्धता प्रथम बम्पनी और पीछे से भिक्षु जीवन अवीकार करनेवाले बीछ बिछु महाकाव्य तथा भिक्षुनी मन्ना वपिकानी की अतीतिक वृद्धता का स्मरण करती है । ऐसे अनेक वाचस्पति भी साहित्य में आते हैं । उनमें ब्रह्मचर्य से वञ्चित होनेवाले पुरुष को स्वीकार स्थिर करने के बीछ जोरस्वी वृष्टान्त हैं बीछ बीछानी वृष्टान्त वञ्चित होनेवाली स्त्री को पुरुष के द्वारा स्थिर करने के नहीं है अथवा एकदम विरक्त है ।

३ ब्रह्मचर्य के अन्तर्गत निर्देश का इतिहास

बौद्ध परम्परा में बार और तीन नामों के (महाव्रतों के) अनेक उल्लेख

आते हैं। सूत्रों में आनेवाले वर्णनों^१ पर से ज्ञात होता है कि भगवान् पार्श्वनाथ की परम्परा में चार याम (महाव्रत) का प्रचार था और श्री महावीर भगवान् ने उनमें एक याम (महाव्रत) बढ़ाकर पचयामिक धर्म का उपदेश दिया। आचारागसूत्र में धर्म के तीन याम^२ भी कहे गये हैं। उसकी व्याख्या देखने पर ऐसा प्रतीत होता है कि तीन याम की परम्परा भी जैन-सम्मत होगी। इसका अर्थ यह हुआ कि किसी जमाने में जैन परम्परा में (१) हिंसा का त्याग, (२) अमत्य का त्याग, और (३) परिग्रह का त्याग—ये तीन ही याम थे। पीछे से उसमें चौथे के त्याग का समावेश करके तीन के चार याम हुए और अन्त में कामाचार के त्याग को जोड़कर भगवान् महावीर ने चार के पाँच याम किये। इस प्रकार भगवान् महावीर के समय में और उन्हीं के श्रीमुख में उपदिष्ट ब्रह्मचर्य का पृथक्त्व जैन परम्परा में प्रनिर्दिष्ट है। जिस समय तीन या चार याम थे उस समय भी पालन तो पाँच का होता था, उस समय के विचक्षण और मरल मुमुक्षु चौथे और कामाचार को परिग्रहरूप समझ लेते और परिग्रह के त्याग के साथ ही उन दोनों का त्याग भी अपने आप हो जाता। पार्श्वनाथ की परम्परा तक तो कामाचार का त्याग परिग्रह के त्याग में ही आ जाता, फलतः उसका अलग विधान नहीं हुआ था, परन्तु इस प्रकार के कामाचार के त्याग के अलग विधान के अभाव में श्रमण सम्प्रदाय में ब्रह्मचर्य में शैथिल्य आया और कई तो ब्रह्मे जनिष्ट वातावरण में फँसने लगे। इसीसे भगवान् महावीर ने परिग्रहत्याग में समाविष्ट होनेवाले कामाचार त्याग का भी एक वास महाव्रत के रूप में अलग उपदेश किया।

४ ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके उपाय

जैनधर्म में अन्य सभी व्रत-नियमों की भाँति ब्रह्मचर्य का साध्य भी केवल मोक्ष है। जगत की दृष्टि से महत्त्व की मानी जानेवाली चाहे जो वान ब्रह्मचर्य से सिद्ध हो सकती हो, तो भी यदि उससे मोक्ष की साधना

१ स्थानागसूत्र पृ० २०१।

२ आचारागसूत्र श्रु० १, अ० ८, उ० १।

नकी जाय तो जैनदृष्टि के अनुसार यह ब्रह्मचर्य तोहीतर (आध्यात्मिक) नहीं है। जैन दृष्टि के अनुसार पाप में उपयोगी होनेवाली वस्तु का ही मन्त्रा मूलक है। परीक्षाकारण समाजवर्ग आदि उद्देश्य तो बन्ने मात्र मान्य आदि ब्रह्मचर्य में से स्वयं मिलते हैं।

ब्रह्मचर्य को सम्पूर्ण रूप में सिद्ध करने के लिए वा वाच विविध विधियाँ दी हैं। परन्तु विद्यामार्ग और वृत्तच आत्मार्थः। विद्यामार्ग विद्यार्थी वाच-उत्सारा को उत्तमिण होने से वाचकर उभय स्वरु विद्या-विषय को ब्रह्मचर्य-जीवन में प्रयोग कहा करने के। अर्थात् वह वाच विवेचनच सिद्ध करता है, परन्तु उभय वाच-उत्सारा निर्बुद्ध नहीं होता। सामान्य उक्त वाच-निराकार को निर्बुद्ध करने ब्रह्मचर्य को सर्वथा और सर्वथा के लिए स्वाध्याय-जीवा बनाता है। अर्थात् वह उभय विविधता को सिद्ध करता है। जैन परिभाषा में कहें तो विद्यामार्ग द्वारा ब्रह्मचर्य और उचित वाच में सिद्ध होता है। अर्थात् आत्मार्थ द्वारा आध्यात्मिक वाच में सिद्ध होता है। विद्यामार्ग का कार्य आत्मार्थ की मूल्य की सुविधा द्वारा करना है। अनन्तर वह वाच वस्तु निर्बुद्ध होने पर ही बहुत उपलब्धी बनाता गया है। और उभय वाचक के लिए उभय आत्म-वच होने से उक्त वाच जैन उत्तम में बहुत ही वाच विद्या आता है। इन विद्यामार्ग में बाह्य विद्यार्थी का लक्ष्य होता है। उन विद्यार्थी का नाम दृष्टि है। दृष्टि वाची एका वा लक्षण अर्थात् वाचः। वाची दृष्टिवाची की वाची वही है। एक अधिक विषय वह दृष्टिवाची में जोड़कर उन्हीं का ब्रह्मचर्य के लक्ष्य लक्ष्याधिकार के रूप में वर्णन किया गया है।

विद्यामार्ग के अन्तिम में लक्ष्य लक्ष्याधिकारों का वर्णन उपलब्धवत् रूप में लक्ष्य लक्ष्यवत् में वर्णन आध्यात्मिक रूप में किया गया है। उन्हीं वाच लक्ष्य वाच है —

(१) विद्या उभय वाचवाची वाची के वाची वेद आदि वस्तु के लक्ष्य वस्तु के लक्ष्यवाचे लक्ष्य आत्म और विद्यामार्ग आदि वा उन्हीं वाची वाची।

(२) लक्ष्य लक्ष्याधिकारों के लक्ष्य लक्ष्यवत् नहीं करता। लक्ष्य लक्ष्य लक्ष्य लक्ष्य आदि नहीं करता और लक्ष्यवाची भी नहीं करता अर्थात्

स्त्री की जाति, कुल, रूप और वेश आदि का वर्णन या विवेचना नहीं करना ।

(३) स्त्रियों के साथ एक आमन पर नहीं बैठना । जिस आमन पर स्त्री बैठी हो उस पर भी उसके उठने के बाद दो घटी तक नहीं बैठना ।

(४) स्त्रियों के मनोहर नयन, नासिका आदि इन्द्रियों का अवयव उनके अंगोपांगों या अवयवों पर नहीं करना और उनके बारे में चिन्तन-स्मरण भी नहीं करना ।

(५) स्त्रियों के रतिप्रसंग के अव्यक्त शब्द, रतिकरुण के शब्द, गीत-ध्वनि, हास्य की किठकावियाँ, क्रीडा के शब्द और मित्रकालीन नदन के शब्द पदों के पीछे छिपक अथवा दीवार की बाड़ में गूँवर भी नहीं सुनना ।

(६) पूव में अनुभूत, आचरित या सुनी गई तिग्गीडा, कामक्रीडा आदि को याद नहीं करना ।

(७) धानुवधक पाण्डित्य भाजनपान नहीं लेना ।

(८) सादा भोजनपान भी मात्रा में अधिक नहीं लेना ।

(९) शृंगार नहीं करना अर्थात् कामगुण के उद्देश्य में स्नान, विरेचन, धूप, मान्य, विभूषण अथवा वेश इत्यादि की रचना नहीं करना ।

(१०) जो शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श कामगुण के ही पोषक हों उनका त्याग करना ।

इनके अतिरिक्त कामोद्दीपक हास्य न करना, स्त्रियों के चित्र न रखना और न देखना, अग्रहचार्या का ससर्ग न करना इत्यादि ब्रह्मचारी के लिए अक्षरणीय दूसरी अनेक प्रकार की क्रियाओं का इन दस स्थानों में समावेश किया गया है ।

सूत्रकार कहते हैं कि पूर्वोक्त निषिद्ध प्रवृत्तियों में से कोई भी प्रवृत्ति करनेवाला ब्रह्मचारी अपना ब्रह्मचर्य तो गँवायेगा ही, साथ ही उसे काम-जन्य मानसिक और पारिवर्तिक रोगों के होने की भी संभावना रहती है ।

५ ब्रह्मचर्य के स्वरूप की विविधता और उसकी व्याप्ति

ऊपर दी गई दूसरी व्याख्या के अनुसार 'कामसर्ग का त्याग' रूप ब्रह्मचर्य का जो भाव सामान्य लोग समझते हैं उसकी अपेक्षा बहुत सूक्ष्म और व्यापक भाव जैन शास्त्रों में लिया गया है । जब कोई व्यक्ति जैनधर्म की मुनि-दीक्षा लेता है तब उस व्यक्ति के द्वारा ली जानेवाली पाँच प्रतिज्ञाओं में से

जीवी प्रतिष्ठा के रूप में ऐसे ज्ञान के ब्रह्मचर्य का स्वीकार किया जाता है। यह प्रतिष्ठा इस प्रकार है। है पूज्य पुरो। वीचर्य मैवतुन का परिष्कार करता है। बर्बाद मैवी मातुवी या विर्वच (पशु-यवी सम्बन्धी) किसी प्रकार के मैवतुन का मै मन से बायीं से और धरीर से जीवनपर्यन्त सेवन नहीं करेगा तथा मन से बचन से और शरीर तीनों प्रकार से बूढरो से जीवनपर्यन्त सेवन नहीं करेगा और दूसरा कोई मैवतुन का सेवन करता होता तो उसमें मै इसी तीनों प्रकार से जीवनपर्यन्त अनुमति भी नहीं बुधा।

यद्यपि मुनिरीक्षा में स्वाध्याय उपर्युक्त ती प्रकार का ब्रह्मचर्य ही दूसरी व्याख्या द्वारा निविष्ट ब्रह्मचर्य वा अन्तिम और सम्पूर्ण स्वर्ण है तथापि वसे एक ही प्रकार के ब्रह्मचर्य का हृदय से प्राप्त कराने का दुराग्रह जबवा मिथ्या आशा वीन आचार्यों ने बनी नहीं रखी। पूर्ण एवम् सम्पूर्ण व्यक्ति हो तो ब्रह्मचर्य का सम्पूर्ण आदर्श कायम रह सकता है परन्तु अल्पविकृत जबवा अल्पविकृत व्यक्ति हो तो पूर्ण आदर्श के नाम पर ब्रह्म का प्रवृत्त न हो इस स्वच्छ ब्रह्म से एवम् एव मावना की न्यूनाधिक गोप्यता व्याप्त में रक्तकर, वीन आचार्यों ने असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य का भी उपदेश दिया है। वैसे सम्पूर्णता में मेर के छिप अवकाश ही स्वाध्याय नहीं है वैसे असम्पूर्णता में अवकाश की कल्पना ही नहीं है। इसमें असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य के अनेक प्रकार हो और उनके कारण उसके इन-विषयी की प्रतिष्ठाएं भी भिन्न-भिन्न हो यह स्वाभाविक है। ऐसे असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य के अन्याय प्रकारों की वीन शास्त्रों में कल्पना की गई है। बहिष्करी बनी धर्म के अनुसार हममें से नियम बहुत करता है। मुनिरीक्षा के सम्पूर्ण ब्रह्मचर्य की प्रतिष्ठा लेने में असमर्थ और फिर भी वही प्रतिष्ठा के आदर्श को पालन करके उस विद्या में प्रवृत्ति करने की इच्छावाले ब्रह्म साधक बगरी-बगरी व्यक्ति एव एव के अनुसार उन अन्याय प्रकारों में से किसी-न-किसी प्रकार के ब्रह्मचर्य का नियम के तर्क वीची निविष्ट प्रतिष्ठाएं वीन शास्त्रों में बनी हैं। इन प्रकार वास्तविक और आदर्श ब्रह्मचर्य में भेद न होने पर भी व्यावहारिक जीवन की दृष्टि से उनके स्वर्ण की विविधता का वीनशास्त्रों के अनिवार्यपूर्वक वर्णन जाता है।

सर्वब्रह्मचर्य ती प्रकार का ब्रह्मचर्य है और वैषम्यब्रह्मचर्य आधिक ब्रह्मचर्य

हैं। उमका अविक स्पष्ट स्वरूप इस प्रकार है मन, वचन और शरीर इनमे से प्रत्येक के द्वारा सेवन न करना, सेवन न कराना और नेवन करनेवाले को अनुमति न देना—इस नौ कोटि से सर्वब्रह्मचारी कामाचार का त्याग करता है। साधु अथवा माध्वी तो ससार का त्याग करते ही इन नौ कोटियों से पूर्ण ब्रह्मचर्य का नियम लेते हैं और गृहस्थ भी इसका अविकारी हो सकता है। पूर्ण ब्रह्मचर्य की इन नौ कोटियों के अतिरिक्त इनमे से प्रत्येक कोटि को द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की भी मर्यादा होती है। वह प्रत्येक मर्यादा ऋमश इस प्रकार है किमी भी मजीव अथवा निर्जीव आकृति के साथ नौ कोटि से कामाचार का निषेध द्रव्यमर्यादा है। ऊर्ध्वलोक, अधोलोक तथा तिर्यग्लोक इन तीनों में नौ कोटि से कामाचार का त्याग क्षेत्रमर्यादा है। दिन में, रात्रि में अथवा इस समय के किसी भी भाग में इन्हीं नौ कोटि से कामाचार का निषेध कालमर्यादा है और राग अथवा द्वेष से अर्थात् माया, लोभ, द्वेष अथवा अहंकार के भाव में कामाचार का नौ कोटि से त्याग भाव-मर्यादा है। आशिक ब्रह्मचर्य का अधिकारी गृहस्थ ही होता है। उसे अपने कुटुम्ब के अतिरिक्त सामाजिक उत्तरदायित्व भी होना है और पशुपक्षी के पालन की भी चिन्ता होती है। उसे विवाह करने-कराने के तथा पशु-पक्षी को गर्भावान कराने के प्रसंग आते ही रहते हैं। इसीलिए गृहस्थ इन नौ कोटियों के साथ ब्रह्मचर्य का पालन बहुत विरल रूप में ही कर सकता है। आगे जो नौ कोटियाँ कही हैं उनमें से मन, वचन और शरीर से अनुमति देने की तीन कोटि उसके लिए नहीं होती, अर्थात् उमका उत्तम ब्रह्मचर्य अवशिष्ट छ कोटि से लिया हुआ होता है। आशिक ब्रह्मचर्य लेने की छ पद्धतियाँ ये हैं—

(१) द्विविध त्रिविध से, (२) द्विविध द्विविध से, (३) द्विविध एकविध से, (४) एकविध त्रिविध से, (५) एकविध द्विविध से, (६) एकविध एकविध से। इनमें से कोई एक प्रकार गृहस्थ अपनी शक्ति के अनुसार ब्रह्मचर्य के लिए स्वीकार करता है। द्विविध में अर्थात् करना और कराना इस अपेक्षा से और त्रिविध यानी मन, वचन और शरीर से, अर्थात् मन से करने कराने का त्याग, वचन से करने-कराने का त्याग

बाँकी प्रतिष्ठा के रूप में ऐसे माय के ब्रह्मचर्य का स्वीकार किया जाता है । यह प्रतिष्ठा इस प्रकार है । ईश्वर-पुत्र । मैं सर्व ईश्वर का वरिष्ठता करना हूँ । अर्थात् मैंने मायुषी या तिर्यक (पशु-पक्षी सम्बन्धी) किसी प्रकार के ईश्वर का मैं मन से बाँकी स और धीरे से जीवनपर्यन्त सेवन नहीं करेगा तथा मन से वचन से और धीरे हीन प्रकार से दूरो हूँ जीवनपर्यन्त सेवन नहीं करूँगा और दूसरा कोई ईश्वर का सेवन करना होगा तो उसमें मैं इन्हीं हीन प्रकार से जीवनपर्यन्त अनुमति भी नहीं दूँगा ।

यद्यपि मुनिरीक्षा में स्वामिनाथ उपर्युक्त भी प्रकार का ब्रह्मचर्य ही दूसरी व्याख्या द्वारा निहित ब्रह्मचर्य का अन्तिम और सम्पूर्ण स्वरूप ॥ यद्यपि इसे एक ही प्रकार के ब्रह्मचर्य का ह्रास से पावन करने का दुष्पद अथवा मिथ्या भाषा जैन आचार्यों ने कही नहीं गयी । पूर्व धर्म-सम्पन्न व्यक्ति हो तो ब्रह्मचर्य का सम्पूर्ण आर्य कायम रह सकता है परन्तु अल्पमति अथवा अधमिनाथ व्यक्ति हो तो पूर्व आर्य के नाम पर शून्य का प्रवचन न ही इस स्पष्ट रहेगा ॥ धर्म एवं भाषना की सूनाधिक पोषणा ध्यान में रखकर, जैन आचार्यों ने असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य का भी उपदेश दिया है । जैसे सम्पूर्णता में शेर के लिए अक्षय्य की स्थापना नहीं है वैसे असम्पूर्णता में अन्न की संकल्पना ही नहीं है । इससे असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य के अनेक प्रकार हो और उनके कारण उसके अनर्थिकता की प्रतिज्ञा भी निम-निम हो यह स्वाभाविक है । ऐसे असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य के अनुमान प्रकारों की जैन धर्मियों में कल्पना की गई है । बचिकारी अपनी धर्म के अनुसार उनमें से निमन ग्रहण करना है । मुनिरीक्षा के सम्पूर्ण ब्रह्मचर्य की प्रतिष्ठा केने में अक्षय्य और फिर भी नहीं प्रतिष्ठा के आर्य को पसन्द करके उन विद्या में श्रमति करने की इच्छावाले पुरुष माय करती-अपनी अन्तिम एवं धर्म के अनुसार उन अनुमान प्रकारों में से किसी-न-किसी प्रकार न ब्रह्मचर्य का निमन के लक्ष्य हीन विविध प्रतिज्ञाएँ जैन धारका न जानी है । इस प्रकार बाल्यविष और आर्य ब्रह्मचर्य में शेर न होने पर भी व्यावहारिक जीवन की दृष्टि से उसके स्वरूप की विविधता का जैनधारकों में अनिश्चिततापूर्वक वर्णन जाता है ।

सर्वब्रह्मचर्य भी प्रकार का ब्रह्मचर्य है और वैषम्यब्रह्मचर्य आधिक ब्रह्मचर्य

अहिंसा का पालक किसी प्राण विशिष्ट शरीर के उद्देश्य से हिंसा की प्रवृत्ति करे तो भी उसके शरीर का नग नहीं माना जाता। कई प्रसंग ही ऐसे हैं, जिनके कारण वह अहिंसा हिंसा न करे या हिंसा में प्रवृत्त न हो तो उसे विराघना माना है।^१ विराघना प्रानी जैन आज्ञा का लापर। ऐसी ही न्ययि न्ययन और अमय आदि प्रता में भी घटाई जाती है। परन्तु ब्रह्मचर्य में तो ऐसा एक भी अपवाद नहीं है। जिसने जिहा प्रकार का ब्रह्मचर्य स्वीकार किया हो वह उनका निरपवाद रूप से वैसा ही आचरण करे।

हमारे के आध्यात्मिक हित की दृष्टि लक्ष्य में रखकर अहिंसादि का अपवाद करनेवाला तटस्थ या बीतना रह नयना है, ब्रह्मचर्य के अपवाद में ऐसा सम्भव ही नहीं है। वैसा प्रमा तो राग, द्वेष एवं मोह के ही अंगीन है। इनके अनिर्विक्त वैसा कामाचार का प्रसंग किसी के आध्यात्मिक हित के लिए भी सम्भव नहीं हो सकता। इसी वजह से ब्रह्मचर्य के पालन का निरपवाद विधान किया गया है और उसके लिए प्रत्येक प्रकार के उपाय भी चत राये गये हैं। ब्रह्मचर्य का भग करनेवाले के लिए प्रायश्चित्त तो कठोर है ही, परन्तु उसमें भी जो जितने ऊँचे पद पर रहकर ब्रह्मचर्य की विराघना करता है उसके लिए उनके पद के अनुसार तीव्र, तीव्रतर और तीव्रतम प्रायश्चित्त कहा है, जैसे कि—कोई माघारण क्षुल्लक साधु अज्ञान और मोह-वश ब्रह्मचर्य की विराघना करे तो उसका प्रायश्चित्त उसके क्षुल्लक अधिकार के अनुसार निश्चित किया है, परन्तु कोई गीतार्थ (सिद्धान्त का पागामी और नर्वमान्य) आचार्य वैसी भूल करे तो उसका प्रायश्चित्त उन क्षुल्लक साधु की अपेक्षा अनेकगुना अधिक कहा गया है। लोगो में भी यही न्याय प्रचलित है। कोई एकदम सामान्य मनुष्य ऐसी भूल करे तो नमाज उस तरफ लगभा उदासीन-मा रहता है, परन्तु कोई कुलीन और आदम कोटि का मनुष्य ऐसे प्रसंग पर माघारण-सी भूल भी करे तो समाज उसे कभी सहन नहीं करता।^२

(द०अ०चि०मा०१, पृ०५०७-५१५, ५१७-५२१, ५२४-५२७, ५३३-५३४)

१ तिलकाचार्यकृत जीतकल्पवृत्ति पृ० ३५-३६।

२ इस लेख के सहलेखक प श्री बेचरदास दोशी भी हैं।

आध्यात्मिक क्या है ? इत्यादि कुछ प्रश्नों के ऊपर विचार करना आवश्यक है ।

‘आवश्यक क्रिया’ को प्राचीन विधि कहीं सुरक्षित है ?

परन्तु इसके पहिले यहाँ एक बात बतला देना जरूरी है और वह यह है कि ‘आवश्यक-क्रिया’ करने की जो विधि चूणि के जमाने में भी बहुत प्राचीन थी और जिनका उल्लेख श्रीहर्गिभद्रसूरि जैसे प्रतिष्ठित आचार्य ने अपनी आवश्यक-वृत्ति पृ० ७९० में किया है, वह विधि बहुत जगह में अपरिवर्तित रूप में ज्यों की त्यों जैसी ध्वेनाम्ब-मूर्तिपूजक सम्प्रदाय में चली आती है, उन्हीं ध्यानकवामी-सम्प्रदाय में नहीं है । यह बात तपागच्छ, खर्तगच्छ आदि गच्छों की मामाचारी देगने में स्पष्ट मालूम हो जाती है । ध्यानकवामी-सम्प्रदाय की मामाचारी में जिस प्रकार ‘आवश्यक-क्रिया’ में बोले जानेवाले कई प्राचीन सूत्रों की, जैसे—गुरुचक्रवर्दीवङ्क, निद्राण बुद्धाण, अग्निहोत्रेइयाण, आयग्यिउवज्याण, अम्भुट्ठियाङ्क इत्यादि की काट-छाट कर दी गई है, इसी प्रकार उसमें प्राचीन विधि की भी काट-छाट नजर आती है । इसके विपरीत तपागच्छ, खर्तगच्छ आदि की मामाचारी में ‘आवश्यक’ के प्राचीन सूत्र तथा प्राचीन विधि में कोई परिवर्तन किया हुआ नजर नहीं आता । अर्थात् उसमें ‘मामाजिक-आवश्यक’ में लेकर यानी प्रतिक्रमण की स्थापना में लेकर ‘प्रत्यान्यास’ पयन्त के छोड़ो ‘आवश्यक’ के सूत्रों का तथा बीच में विधि करने का मिलसिला बहुरा वही है, जिसका उल्लेख श्रीहर्गिभद्रसूरि ने किया है ।

‘आवश्यक’ किसे कहते हैं ?

जो क्रिया अवश्य करने योग्य है उसी को ‘आवश्यक’ कहते हैं । ‘आवश्यक-क्रिया’ मात्र के लिए एक नहीं, वह अधिकारी-भेद में जुदी-जुदी है । इसलिए ‘आवश्यक-क्रिया’ का स्वरूप लिखने के पक्षे यह बतला देना जरूरी है कि इस जगह किस प्रकार के अधिकारियों का आवश्यक-कर्म विचार जाता है ।

सामान्यरूप से शरीर-धारी प्राणियों के दो विभाग हैं (१) वहि-दृष्टि, और (२) अन्तर्दृष्टि । जो अन्तर्दृष्टि हैं—जिनकी दृष्टि आत्मा

आवश्यक क्रिया

संविधानकाय के 'मन्त्र' का वाचनी भाषा है गीतदेव ज्ञान्या का
सुखी लता रीताभा के आर्चना का जी बलबलानी के नमस्कार का रीता
भारत है। रीता भगवान के रीता ही भारत आरक्षण का है।

सावजी की तो मुह-नाम अधिभारी का है 'आवाय' कम्पा ही पड़ता है। योही वाक्य न कभी आता है कि उसकी जीद नाम हीर्षिक के नाम 'आवाय' निम्न में करें। अल्प यदि है उन आका का नाम न करें ता साव-र के अधिभारी ही नहीं कहते आ पाये ।

आपका है आपका का प्रकाश फैलाना है । अर्थात् जो मायुष और नियमनामे होने है व अकाल वरुण है और जगत् आपकी ही श्रुति इन विषय मे फैलाना है । फिर भी कह देना जाता है कि जो नियम आपस्यक नहीं बनाता, वह भी वक्त व बाद अनुमान के बाद वा आनिरता तदन्तर के बाद उसको प्रमाणवत् अकाल बनाता है ।

इशेनाम्बर-अम्बरदास ने आचरवत-किताब का इतना आनंद है कि जो व्यक्ति अन्य किसी नगर वर्षम्भान में न जाना हो वह नया छोटे-बड़े बाजार कार्तिकादि भी बहुत आचरवत वर्ष न दिन वर्षम्भान में आचरवत-किताब करने में भिन्न एकाग्र हो ही जाते हैं और उन किताब का करने सभी जाना अहोमास्य समझते हैं । इस प्रवृत्ति में यह स्पष्ट है कि 'आचरवत-किताब' का महत्त्व इशेनाम्बर-अम्बरदास में किताब अधिक है । इसी सबब से सभी लोग अपनी सम्पत्ति को आर्थिक विपत्ता देने समय समय पहिने आचरवत विद्या लिखाने हैं ।

'आवश्यक-विधा' किसे कहते हैं ? सामाजिक आदि प्रत्येक आवश्यकता का क्या स्वभाव है ? उनके स्रोत क्या भी उद्घाटित करा है ? आवश्यक-विधा'

हारा या चाग्नि द्वारा ही समझता है कि यह सत्य है। चाग्नि-सामायिक भी उचिताने की ओर ध्यान (१) देता जो (२) तब, जो दो प्रमाण का है। दण सामायिक-चाग्नि गृहस्थों का भी तब सामायिक-चाग्नि चाग्नि का है।^१ समझ, समझ, चाग्नि, मुद्रित अग्नि सत्य सामायिक के प्रमाण है।^२

(२) चतुर्विधनिस्त्य—चौरीय और चाग्नि गृहस्थगम्य अग्नि है, चतुर्विध निस्त्य का है। इन (१) द्वारा जो (२) भाग, ये दो भेद हैं। पुण्य चाग्नि मात्तव्य वस्तु के द्वारा चौरीयों की पूजा करना 'द्वयन्त' और उनके वास्तविक गुणों का तत्त्व तत्ता 'भावन्त', है।^३ अधिकारी-विशेष गृहस्थों के लिए दण्डाचार विधान लाभदायक है, दण्डाचार वा विष्णुगुणों का आवश्यक निर्युक्ति, पृ० (८९२-८००) में दिखता है।

(३) वदन—मन, मन धरीय का उद्घाटन वदन है, जिसमें पूजा के प्रति बहुमान प्राप्त किया जाता है। मान में वदन का चित्ति-वदन, वृत्ति-वदन, पूजा-वदन आदि पर्याय प्रसिद्ध हैं।^४ वदन के उपायों पर ध्यान जानने के लिए वदन कैसे होने चाहिए ? वे कितने प्रकार के हैं ? कौन-कौन अवस्था हैं ? अवस्था-वदन में क्या दोष है ? वदन करने में मन विन-विन दोष का परिहार करना चाहिए, इत्यादि बातें जानने योग्य हैं।

द्रव्य और नाव, उभय चारित्र्यगम्पन्न मुनि ही उन्नत हैं।^५ वन्द्य मुनि (१) आचार्य, (२) उपाध्याय, (३) प्रवक्ता, (४) श्रवण और (५) रत्नाधिकार रूप से पाँच प्रकार के हैं।^६ जो दण्डविद्वत् और भाव-लिङ्ग एक-एक में या दोनों में रहता है, वह अवन्द्य है। अवन्दनीय तथा वन्दनीय के मध्य में भिन्न-भिन्न की चतुर्भङ्गी प्रसिद्ध है।^७ जैसे चाँदी मुड़ हा

१ वही गाथा ७९६।

२ वही गाथा १०३३।

३ आवश्यकवृत्ति पृ० ४९२।

४ आवश्यक नियुक्ति गाथा ११०३।

५ वही गाथा ११०६।

६ वही गाथा ११९५।

७ आवश्यकनियुक्ति गाथा ११३८।

द्वारा या चारित्र्य द्वारा ही समभाव में स्थिर रहा जा सकता है। चारित्र्य-सामायिक भी अधिकारी की अपेक्षा में (१) देण और (२) सर्व, यों दो प्रकार का है। देण सामायिक-चारित्र्य गृहस्थों को और सर्वसामायिक-चारित्र्य साधुओं को होता है।^१ ममता, सम्यक्त्व, शान्ति, सुविहित आदि शब्द सामायिक के पर्याय हैं।^२

(२) चतुर्विंशतिस्तव—चौबीस तीर्थंकर, जो कि सर्वगुणसम्पन्न आदर्श हैं, उनकी स्तुति करने का रूप है। इनके (१) द्रव्य और (२) भाव, ये दो भेद हैं। पुण्य आदि सात्त्विक वस्तुओं के द्वारा तीर्थंकरों की पूजा करना 'द्रव्यस्तव' और उनके वास्तविक गुणों का कीर्तन करना 'भावस्तव', है।^३ अधिकारी-विशेष गृहस्थ के लिए द्रव्यस्तव कितना लाभदायक है, इस बात को विस्तारपूर्वक आवश्यकनिर्युक्ति, पृ० (४९२-४९३) में दिखाया है।

(३) वदन—मन, वचन शरीर का वह व्यापार वदन है, जिसमें पूज्यों के प्रति बहुमान प्रगट किया जाता है। शान्ति में वदन के चिन्ति-कर्म, कृति-कर्म, पूजा-कर्म आदि पर्याय प्रसिद्ध हैं।^४ वदन के यथार्थ स्वरूप जानने के लिए वद्य कैसे होने चाहिए ? वे कितने प्रकार के हैं ? कौन-कौन अवद्य हैं ? अवद्य-वदन से क्या दोष है ? वदन करते समय किन-किन दोषों का पहिहार करना चाहिए, इत्यादि बातें जानने योग्य हैं।

द्रव्य और भाव, उभय चारित्र्यसम्पन्न मुनि ही वन्द्य हैं।^५ वन्द्य मुनि (१) आचार्य, (२) उपाध्याय, (३) प्रवर्तक, (४) म्यविर और (५) रत्नाधिक रूप से पाँच प्रकार के हैं।^६ जो द्रव्यलिङ्ग और भाव-लिङ्ग एक-एक में या दोनों में रहित है, वह अवन्द्य है। अवन्दनीय तथा वन्दनीय के सवन्ध में सिक्के की चतुर्भङ्गी प्रसिद्ध है।^७ जैसे चाँदी शुद्ध हो

१ वही गाथा ७९६।

२ वही गाथा १०३३।

३ आवश्यकवृत्ति पृ० ४९२।

४ आवश्यक निर्युक्ति गाथा ११०३।

५ वही गाथा ११०६।

६ वही गाथा ११९५।

७ आवश्यकनिर्युक्ति गाथा ११३८।

पर मोहर ठीक न लगी हो तो वह भिन्नता बाह्य नहीं होना बड़े ही जो भावनिष्पत्त्युक्त है, पर इत्यन्विषिहीन हैं उन प्रत्येकबुद्ध आदि को बन्धन नहीं किया जाता। जिस सिक्के पर मोहर तो ठीक लगी है, पर बाँरी अनुद्ध है, वह धिक्का बाह्य नहीं होना। बड़े ही इत्यन्विषयारी होकर जो भावनिष्पत्तिहीन है वे पारस्परिक आदि पाँच प्रकार के कुशाग्र अवगतीय हैं। जिस सिक्के की बाँरी और मोहर, में दोनो ठीक नहीं हैं, वह भी अवगतीय है। इसी तरह जो इत्य और भाव उभयनिष्पत्तिहीन हैं वे अवगतीय नहीं। अवगतीय सिक्के वे ही हैं जो कुछ बाँरी तथा कुछ मोहरवाले सिक्के के समान इत्य और भाव—उभयनिष्पत्ति सम्पन्न हैं।

अवगतीय को बन्धन करने से बन्धन करनेवाले को न तो बन्धन की निर्बल होती है और न जीति हो। अन्तिममय आदिबोध के अनुमोदन द्वारा बन्धन होता है। अवगतीय को बन्धन करने से बन्धन करनेवाले को ही दोष होता है। वही बात वही सिद्ध अवगतीय की आवाज की वृत्ति पुष्पों के द्वारा बन्धन को बन्धन करने का समय की वृत्ति द्वारा बन्धन होता है। बन्धन बलीय होता है यही होता बाह्य। अनाद्वय आदि के बलीय दोष आद्यपरिनिर्मुक्ति का १२ क-१०११ के अन्याय है।

() अन्तिममय-अवगतीय धर्म दोष से निरन्तर अनुमोदन दोष की प्राप्ति बन्धन के बाह्य फिर से धर्म दोष की प्राप्ति करता यह 'अन्तिममय' है। तथा अनुमोदन दोष की निरन्तर उत्पत्ति धर्म दोष के बलीय यह भी 'अन्तिममय' है। अन्तिममय निरन्तर बन्धन निरन्तर निरन्तर नहीं और योधि के लय

१ आद्यपरिनिर्मुक्ति का १११८।

२ वही वाक्य ११८।

३ वही वाक्य १११।

४ आद्यपरिनिर्मुक्ति का १११८।

५ अन्तिममय धर्म अन्तिममयधर्म १११८—आद्यपरिनिर्मुक्ति १११८

६ अन्तिममय का धर्म दोष दोष दोष दोष दोष दोष

निर्मुक्ति का १११८ का दोष अन्तिममय १११८

—आद्यपरिनिर्मुक्ति १११८

प्रतिक्रमण के समानाधिक्य उत्पन्न हैं ।^१ इन शब्दों का भाव समझाने के लिए प्रत्येक शब्द की व्याख्या पर एक-एक दृष्टान्त दिया गया है, जो बहुत मनोन्मत्त है ।^२ प्रतिक्रमण का मात्र पौष्टिक लोडना है—एक स्थिति में जाकर फिर मूल स्थिति का प्राप्ति करना प्रतिक्रमण है ।

(१) दैविक, (२) त्रिक, (३) पाक्षिक, (४) चातुर्मासिक और (५)—मायमयिक, ये प्रतिक्रमण के पाँच भेद बहुत प्राचीन तथा शास्त्रमन है, क्योंकि इनका उल्लेख श्री भद्रबाहुस्वामी भी करते हैं ।^३ कालभेद में तीन प्रकार का प्रतिक्रमण भी बतलाया है—(१) भूतकाल में लगे हुए दोषों की आलस्यता करना, (२) मरण करके वर्तमान काल के दोषों में उठना, और (३) प्रत्यागमन द्वारा भविष्यके क्षणों को रोकना प्रतिक्रमण है ।^४

उत्तरोत्तर आत्मा के विनेष शुद्ध स्वस्व में स्थित होने की इच्छा करने-वाले अत्रिवाग्विद्या का यत्न भी आनना चाहिये कि प्रतिक्रमण किस-किस का करना चाहिए ।

(१) मिथ्यात्व, (२) अविर्गति, (३) तपस्य और (४) अग्रगन्त योग—इन चार का प्रतिक्रमण करना चाहिए । अर्थात् मिथ्याप छोड़कर मय्यस्त्व का पाना चाहिए, अविर्गति का त्याग कर विर्गति का स्वीकार करना चाहिये, तपस्य का परिहार करके क्षमा आदि गुणप्राप्ति करना चाहिये और समाज उठानेवाले व्यापारों को छोड़कर आत्मस्वरूप की प्राप्ति करनी चाहिए ।

नामान्य रीति में प्रतिक्रमण (१) द्रव्य और (२) भाव, यों दो प्रकार का है । भावप्रतिक्रमण ही उपादेय है, द्रव्यप्रतिक्रमण नहीं । द्रव्य-प्रतिक्रमण वह है, जो दिग्भावे के लिए किया जाता है । दोष का प्रतिक्रमण करने के बाद भी फिर से उस दोष को बार-बार सेवन करना, यह द्रव्य प्रतिक्रमण है । इसमें आत्मा शुद्ध होने के बदले ढिंढाई द्वारा और भी

१ आवश्यकनियुक्ति गाथा १२३३ ।

२ वही, गाथा १२४० ।

३ वही, गाथा १२४७ ।

४ आवश्यकवृत्ति पृ० ५५१ ।

दोनों की गृष्टि होती है। इन पर बुद्धिमान के वर्तना का बंधन हाथ बाग बार बौद्धिक बार-बार मागी माँनेवाले एन बन्धन-माधु का बुद्धिमान प्रमिद है।

(५) बायोसर्ज—यसमें या बुद्धिमान के लिए एकाग्र होकर गरीब कर में समता का रसाव बनना बायोसर्व है। बायोसर्व का प्रसारण कर में करने के लिए हमने बाग का परिणाम बनना बाँटिए। के बाँटिए बाँटिए दोन गरीब में उन्नीय है।

बायोसर्व में वेद की जीन बुद्धि की प्राला हूँ होती है अर्थात् बाग बाँट बागुओं की विपत्ति हूँ होती है और बुद्धि की प्राला हूँ होकर विचारमणि का विचार हुआ है। भुव-भुव की निरिद्धा अर्थात् अमृतम और प्रमिदक दोनों प्रकार के प्रयोग के गवसाव में रहने की प्रमिद बायोसर्व के प्रमद होती है। बागबा जीन प्राल का अमृतम भी बायोसर्व में ही पुन होता है। अतिचार का विचार भी बायोसर्व में हीन-हीन हो सकता है। हम प्रचार होता बाग बायोसर्व बहुत महत्त्व की प्रिया है। बायोसर्व के अमृत किसे जानेवाले एन बागबागुषाव का बाग-परिचार प्रमोद के एक बार के उन्नीय के बाग-परिचार प्रमिद बाग बाग प्रमोद है।

(६) प्रत्याख्याल—त्याग करने की 'प्रत्याख्याल' कहने है। त्यागने प्रमोद बन्धु (१) इत्य और (२) बागबागुषाव के दो प्रकार की है। अमृत बरम बाँट बाग बन्धु इत्यर्थ है और अमृत अमृत बाँट बाँटि बाँटि परिचार प्रमोद है। अमृत बरम बाँट बाग बन्धु का त्याग अमृत अमृत बाँट के त्याग हाथ बागबागुषाव और बागबागुषाव के प्रमोद में ही होता बाँटिए। जो प्रत्याख्याल बागबागुषाव तथा बागबागुषाव के लिए नहीं प्रिया जाता उद्य के बागबागुषाव की भुव-प्रमिद नहीं होती।

(१) अमृत (२) बाग (३) बरम (४) बागबागुषाव (५) अमृतबागुषाव और (६) बाग इन के बुद्धिमान के सतिष्ठ प्रिया बागबागुषाव प्रत्याख्याल सुद्ध प्रत्याख्याल है।

प्रत्याख्यान का दूसरा नाम गुण धारण है, जो इच्छा कि हमारे अनेक गुण प्राप्त होने हैं। प्रत्याख्यान करने में आवश्यकता निरापेक्ष अर्थात् गमन होता है। गमन ने तृष्णा का नाश, तृष्णा के नाश में निगमन गमभाव और ऐसे गमभाव ने प्रगल्भ मोक्ष का गमन होता है।

श्रम की स्वभाविकता तथा उत्पत्ति

जो जन्तु पृथिवी पर हैं, उनके जीवन का प्रगल्भ उद्देश्य गमभाव-सामागिक प्राप्त करना है। इच्छा कि उनके प्रत्येक व्यवहार में गमभाव का दान होता है। जन्तु पृथिवी पर जहाँ किसी भी गमभाव की पूर्णता के लिए पक्षपातपूर्ण दृष्टि जानते हैं, तब वे उनके वास्तविक गुणों की स्तुति करने लगते हैं। इस तरह वे समभाव-निरासा साधु पुरुषों का उत्पन्न-नमस्कार करना भी नहीं भूलते। जन्तु पृथिवी पर जीवन में ऐसी स्थिति—अप्रमत्तता होती है कि यदाचित् वे पूर्ववर्तमान या पुनरावृत्ति गमभाव ने गिर जाते, तब भी उस अप्रमत्तता के कारण प्रतिश्रमण करने वे अपनी पूर्व-प्राप्त स्थिति को फिर पा लेते हैं और यही-यही तो पूष-स्थिति में आगे भी बढ़ जाते हैं। ध्याता ही आध्यात्मिक जीवन के विकास की तुलना है। इसके लिए जन्तु पृथिवी पर ध्याता—वायोन्मा किया करते हैं। ध्याता द्वारा चित्तशुद्धि करते हुए वे आत्मस्वरूप में विशेषतया लीन हो जाते हैं। कृण्वे जड वस्तुओं के भोग का परित्याग—प्रत्याख्यान भी उनके लिए साहजिक क्रिया है।

इस प्रकार यह स्पष्ट सिद्ध है कि आध्यात्मिक पुरुषों के उच्च तथा स्वाभाविक जीवन का पृथक्करण ही आवश्यक-क्रिया के क्रम का आधार है।

‘आचक्षेप-क्रिया’ की आध्यात्मिकता

जो क्रिया आत्मा के विकास को लक्ष्य में रक्खी जाती है, वही आध्यात्मिक क्रिया है। आत्मा के विकास का मतलब उसके गम्यत्व, चेतन, चारित्र्य आदि गुणों की प्रगल्भ शुद्धि करने से है। इस वसुंधरी पर कर्मन से यह अग्रान्त रीति से सिद्ध होता है कि ‘सामागिक’ आदि छोटी ‘आच-

भोगने के योग्य ही है तथा वास्तविक शान्ति अपरिमित भोग से भी सम्भव नहीं है। इसलिए प्रत्याख्यान-क्रिया के द्वारा मुमुक्षुगण अपने को व्यर्थ के भोगों से बचाने हैं और उसके द्वारा चिरकालीन आत्मशान्ति पाते हैं। अतएव प्रत्याख्यान क्रिया भी आध्यात्मिक ही है।

प्रतिक्रमण शब्द की रूढ़ि

प्रतिक्रमण शब्द की व्युत्पत्ति 'प्रति+क्रमण=प्रतिक्रमण' ऐसी है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार उसका अर्थ 'पीछे फिरना', इतना ही होता है, परन्तु रूढ़ि के बल से 'प्रतिक्रमण' शब्द सिर्फ चौथे 'आवश्यक' का तथा छह आवश्यक के समुदाय का भी बोध कराता है। अन्तिम अर्थ में उस शब्द की प्रसिद्धि इतनी अधिक हो गई है कि आजकल 'आवश्यक' शब्द का प्रयोग न करके सब कोई छह आवश्यकों के लिए 'प्रतिक्रमण' शब्द काम में लाते हैं। इस तरह व्यवहार में और अर्वाचीन ग्रन्थों में 'प्रतिक्रमण' शब्द से 'आवश्यक' शब्द का पर्याय हो गया है। प्राचीन ग्रन्थों में सामान्य 'आवश्यक' अर्थ में 'प्रतिक्रमण' शब्द का प्रयोग कहीं देखने में नहीं आया। 'प्रतिक्रमणहेतुगम', 'प्रतिक्रमणविधि', 'धर्मसंग्रह' आदि अर्वाचीन ग्रन्थों में 'प्रतिक्रमण' शब्द सामान्य 'आवश्यक' के अर्थ में प्रयुक्त है और नवसंस्धारण भी सामान्य 'आवश्यक' के अर्थ में प्रतिक्रमण शब्द का प्रयोग अस्वलित रूप से करते हुए देखे जाते हैं।

(द० औ० चि० ख० २ पृ० १७४-१८५)

जीव और पंच परमेष्ठी का स्वरूप

प्र०—परमेष्ठी जीव कहाते हैं ?

उ०—जो जीव परम में अर्थात् उत्कृष्ट स्वरूप में—मममात्र में छिन्न अर्थात् स्थित हैं वे ही परमेष्ठी कहलाते हैं ।

प्र०—परमेष्ठी और उनसे भिन्न जीवों में क्या अन्तर है ?

उ०—अन्तर आध्यात्मिक विकास होने न होने का है । अर्थात् जो आध्यात्मिक-विकासवाले व निर्मल आत्मशक्तियाँ हैं वे परमेष्ठी और जो मलिन आत्मशक्ति वाले हैं वे उनसे भिन्न हैं ।

प्र०—जो इस समय परमेष्ठी नहीं हैं, क्या वे भी साकनों द्वारा आत्मा को निर्मल बनाकर बँधे बन सकते हैं ?

उ०—असम्भव ।

प्र०—तब तो जो परमेष्ठी नहीं हैं और जो हैं उनमें शक्ति की अपेक्षा से भेद क्या हुआ ?

उ०—कुछ भी नहीं । अन्तर सिर्फ शक्तियों के प्रकट होने-न होने का है । एक में आत्मशक्तियों का विद्युत् रूप प्रकट हो गया है, दूसरा में नहीं ।

जीव को सम्पन्न्यमें कुछ विचारणा

जीव का सामान्य स्वरूप

प्र०—क्या अभिव्यक्त में सब जीव समान ही हैं ? तब उन सबका सामान्य स्वरूप (स्वभाव) क्या है ?

उ०—क्या सब पक्ष स्वयं आदि पौन्यविक्रम युक्तों का व होना और बनना वा होना यह सब जीवों का सामान्य स्वरूप है ।

प्र०—उनमें अन्तर तो अनिश्चित—इन्हींमें से जाना नहीं जा सकते—है कि उनके द्वारा जीवों की पहचान कैसे हो सकती है ?

उ०—निश्चय-दृष्टि में जीव अतीन्द्रिय है, इसलिए उनका लक्षण अतीन्द्रिय होना ही चाहिए।

प्र०—जीव तो आँख आदि इन्द्रिया में जाने जा सकते हैं, फिर जीव अतीन्द्रिय कैसे ?

उ०—शुद्ध रूप अर्थात् स्वभाव की अपेक्षा में जीव अतीन्द्रिय है। अशुद्ध रूप अर्थात् विभाव की अपेक्षा में वह इन्द्रियगोचर भी है। अमृतत्व—रूप, रस आदि का अभाव या चतनाशक्ति, यह जीव का स्वभाव है, और माया, मोह, मय, दुःख, राग, द्वेष आदि जीव के विभाव अर्थात् कमजबान पदार्थ हैं। स्वभाव शुद्ध-निष्पेश होने के कारण अतीन्द्रिय है और विभाव शुद्ध-मापेक्ष होने के कारण इन्द्रियग्राह्य है। इनलिये स्वाभाविक लक्षण की अपेक्षा में जीव का अतीन्द्रिय समझना चाहिए।

प्र०—अगर विभाव का मन्व जीव में है, तो उसको लेकर भी जीव का लक्षण किया जाना चाहिए।

उ०—किया ही है, पर वह लक्षण सब जीवों का नहीं होगा, सिर्फ नमस्ते जीवों का होगा। जैसे जिनमें मुख-दुःख, राग-द्वेष आदि भाव हों या जो कर्म के कर्ता और कम-कर्म के भोक्ता और शरीरधारी हों वे जीव हैं।

प्र०—उक्त दोनों लक्षणों को स्पष्टतापूर्वक समझाइये।

उ०—प्रथम लक्षण स्वभावस्पर्शी है, इसलिए उसका निश्चय नय की अपेक्षा में तथा पूर्ण व स्थायी समझना चाहिये। दूसरा लक्षण विभावस्पर्शी है, इसलिए उसको व्यवहार नय की अपेक्षा से तथा अपूर्ण व अस्थायी समझना चाहिए। माग्य यह है कि पहला लक्षण निश्चय-दृष्टि के अनुसार है, अतएव तीनों काल में घटनेवाला है और दूसरा लक्षण व्यवहार-दृष्टि के अनुसार है, अतएव तीनों काल में नहीं घटनेवाला है। अर्थात् मसार्द्धश में पाया जानेवाला और मोक्षदश में नहीं पाया जानेवाला है।

प्र०—उक्त दो दृष्टि से दो लक्षण जैसे जैनदर्शन में किये गए हैं, क्या वैसे जैनतर दर्शनो में भी हैं ?

उ०—हाँ, साङ्ख्य, योग, वेदान्त आदि दर्शनो में आत्मा को चेतन-रूप या मच्चिदानन्दरूप कहा है, सो निश्चय नय की अपेक्षा में, और न्याय,

बैद्यकिर आदि दर्शना में गुण गुण दृष्ट्य होय आदि आत्मा के लक्षण बनना है सो वाचस्पतिय जी अंगीकार्य है ।

प्र०—क्या जीव और आत्मा इन दोनों पदों का समान एक है ?

उ०—हां जीवमात्र के ली नभारी-अनभारी नहीं चरनों के बिना में जीव और आत्मा इन दोनों पदों का समान बिना क्या है पर वैश्वानर आदि दर्शनों में जीव का समान नभार-अनभारवाले ही चेतन में है, मृत चेतन में नहीं और आत्मा मात्र तो साधारण है ।

जीव के स्वभाव की अनिर्वचनीयता

प्र०—आपने तो जीव का स्वभाव कहा पर कुछ विज्ञान की यह कहने मुना है कि आत्मा का स्वभाव अनिर्वचनीय अर्थात् बच्चों से नहीं बड़े का समझने योग्य है सो हमने सत्य क्या है ?

उ०—उनका ली बचन शुद्ध है क्योंकि छात्रों के द्वारा परिमित भाषा प्रयोग किया जा सकता है । यदि जीव का वास्तविक स्वभाव पूर्णतया जानना हो तो यह अपरिमित होने के कारण छात्रों के द्वारा किसी तरह नहीं कहा जा सकता । इसलिए इन अंगीकार्य में जीव का स्वभाव अनिर्वचनीय है । इस बात को जैसे अन्य दर्शनों में निश्चित रूप से या 'वैशिष्ट्य' कहते हैं वैसे ही वैश्वानर में 'संगतत्व' मिलाने तथा तत्त्व न विच्छेद' (आचार्य-छात्र ५१) इत्यादि शब्दों से कहा है । यह अनिर्वचनीयत्व का बचन परम निश्चय नभ से या परम सूक्ष्म शब्दाधिक नभ से समझना चाहिए । और हमने ली जीव का चेतना या अमूर्तत्व समझ कहा है सो निश्चय दृष्टि से या सूक्ष्म शब्दाधिक नभ से ।

जीव स्वसंज्ञि है वा भौतिक विषयों का परिचय ?

प्र०—सुझने न पड़ने में आता है कि जीव एक प्राध्यात्मिक वस्तु है, अर्थात् भौतिक विषयों का परिचय है, यह कोई स्वसंज्ञि वस्तु नहीं है यह उत्पन्न होता है और भण्ट जी । इसमें क्या सत्य है ?

उ०—ऐसा बचन शान्तिमूलक है, क्योंकि ज्ञान कुछ कुछ पूर्व-जोक आदि बुद्धिर्वा जी मन से समझ रखती है वे स्मृति या भुक्ति

भौतिक वस्तुओं के आलम्बन से होती हैं। भौतिक वस्तुएँ उन वृत्तियों के होने में साधनमात्र अर्थात् निमित्तकारण हैं, उपादानकारण नहीं। उनका उपादानकारण आत्मतत्त्व अलग ही है। इसलिए भौतिक वस्तुओं को उक्त वृत्तियों का उपादानकारण मानना भ्रान्ति है। ऐसा न मानने में अनेक दोष आते हैं। जैसे सुख, दुःख, राजा-रक्तभाव, छोटी-बड़ी आयु, मत्कार-तिग्स्कार, ज्ञान-अज्ञान आदि अनेक विग्रह भाव एक ही माता-पिता की दो मन्तानों में पाए जाने हैं, जो जीव को स्वतन्त्र तत्त्व बिना माने किसी तरह असन्दिग्ध रीति से घट नहीं सकता।

प्र०—जीव के अस्तित्व के विषय में अपने को किस मूल पर भरोसा करना चाहिए ?

द०—अत्यन्त एकाग्रतापूर्वक चिरकाल तक आत्मा का ही मनन करने-वाले नि स्वार्थ ऋषियों के वचन पर, तथा स्वानुभव पर। और चित्त को शुद्ध करके एकाग्रतापूर्वक विचार व मनन करने में ऐसा अनुभव प्राप्त हो सकता है।

पच परमेष्ठी

पच परमेष्ठी के प्रकार

प्र०—क्या सब परमेष्ठी एक ही प्रकार के हैं या उनमें कुछ अन्तर भी है ?

द०—सब एक प्रकार के नहीं होते। मूल दृष्टि से उनके अग्रिहन्त, सिद्ध, आचाय, उपाध्याय और सानु ये पाँच प्रकार हैं। स्थूलरूप में इनका अन्तर जानने के लिए इनके दो विभाग करने चाहिए। पहले विभाग में प्रथम दो और दूसरे विभाग में पिछले तीन परमेष्ठी सम्मिलित हैं, क्योंकि अग्रिहन्त और सिद्ध ये दोनों तो ज्ञान-दशम-चारित्र्य-वीर्यादि शक्तियों को शुद्ध रूप में पूरे तीव्र में विकसित किये हुए होते हैं, पर आचार्यादि तीन उक्त शक्तियों को पूर्णतया प्रकट किए हुए नहीं होते, किन्तु उनको प्रकट करने के लिए प्रयत्नशील होते हैं। अग्रिहन्त और सिद्ध ये दो ही केवल पूज्य अवस्था को प्राप्त हैं, पूजक अवस्था को नहीं। इसीमें ये देवतत्त्व माने जाते हैं। इसके विपरीत आचाय आदि तीन पूज्य, पूजक, इन दोनों अव-

म्भावो को प्राण हैं। वे अपने से नीच की भोजिवालों के पूर्य और ऊपर की भोजिवालों के पूजन हैं। इसी से 'गुरु' तत्त्व माने जाते हैं।

अच्छिन्न और छिन्न का आपस में अन्तर

प्र०—अच्छिन्न तथा छिन्न का आपस में क्या अन्तर है ?

उ०—छिन्न शरीररहित अतएव पौष्टिकविष सब पदार्थों से परे होते हैं पर अच्छिन्न ऐसे नहीं होते। उनके शरीर होता है इसविष्य मोक्ष अज्ञान आदि तत्त्व हो जाने पर भी वे चलने फिरने बोलने आदि शारीरिक वाकिक तथा मानसिक विचारों करते रहते हैं।

साध्य यह है कि ज्ञान कारिण आदि वस्तुओं के विनाश की पूर्णता अच्छिन्न-छिन्न दोनों में वर्यवर होती है। पर छिन्न योग (शारीरिक आदि विषय) रहित और अच्छिन्न बोधसहित होते हैं। जो बहिष् अच्छिन्न होत हैं वे ही शरीर त्यागने के बाद छिन्न बहुलाय हैं।

आचार्य आदि का आपस में अन्तर

प्र०—आचार्य आदि तीनों का आपस में क्या अन्तर है ?

उ०—इसी तरह (अच्छिन्न और छिन्न की भाँति) आचार्य उपाध्याय और साधुओं में साधु के गुण सामान्य ऐति हैं समान होने पर भी साधु की अपेक्षा उपाध्याय और आचार्य में विशेषता होती है। यह यह कि उपाध्याय के लिए गुरु तथा अर्थ का वास्तविक ज्ञान पाने की शक्ति बचन-महत्ता और चर्चा करने का सामर्थ्य आदि कुछ खास गुण प्राप्त करना जरूरी है पर साधुपद के लिए इन गुणों की कोई खास जरूरत नहीं है। इसी तरह आचार्यपद के लिए शास्त्र बखाने की शक्ति ब्रह्म के हितहित की बचावदेही अति समीरता और देख-काँक का विशेष ज्ञान आदि गुण चाहिए। साधुपद के लिए इन गुणों की प्राप्ति करना कोई खास जरूरी नहीं है। साधुपद के लिए जो सत्ताईस गुण जरूरी हैं वे ही आचार्य और उपाध्याय में भी होते हैं पर इनके अलावा उपाध्याय में पक्कीय और आचार्य में कलौस गुण होने चाहिए अर्थात् साधुपद की अपेक्षा उपाध्याय-पद या महत्त्व अधिक और उपाध्यायपद की अपेक्षा आचार्यपद का महत्त्व अधिक है।

अरिहन्त की अलीकिकता

जैसे अरिहन्त की ज्ञान आदि आन्तरिक शक्तियाँ अलीकिक होती हैं वैसे ही उनकी बाह्य अवस्था में भी क्या हम में कुछ विशेषता हो जाती है ?

उ०—अवश्य ! भीतर की शक्तियाँ परिपूर्ण हो जाने के कारण अरिहन्त का प्रभाव इतना अलीकिक बन जाता है कि साधारण लोग इस पर विश्वास भी नहीं कर सकते । अरिहन्त का साधन व्यवहार लाघोत्तर होता है । मनुष्य, पशु, पक्षी आदि भिन्न-भिन्न जानि के जीव अरिहन्त के उपदेश को अपनी-अपनी भाषा में समझ लेते हैं । साँप, न्यूला, चूहा, बिल्ली, गाय, घोड़ा आदि जन्म-मृत्यु प्राणी भी समवगर्ण में वैश्व-वृत्ति छोड़कर सात्वत-भाव धारण करते हैं । अरिहन्त के वचन में जो पैनीम गुण होते हैं वे औरों के वचन में नहीं होते । जहाँ अरिहन्त प्रगजमान होते हैं वहाँ मनुष्य आदिकी कान कहे, कगोड़ो देव हाजिर होने, हाथ जाड़े गड़े रहने, भक्ति करते और अशक्तवृक्ष आदि आठ प्राणिधार्यों की चना करते हैं । यह सब अरिहन्त के परम योग की विभक्ति है ।

प्र०—ऐसा मानने में क्या युक्ति है ?

उ०—अपने को जो बातें असम्भव-भी मालूम होती हैं वे परमयोगियों के लिए साधारण हैं । एक जगली भील को चक्रवर्ती की सम्पत्ति का धोड़ा भी प्याठ नहीं आ सकता । हमारी और योगियों की योग्यता में ही बड़ा फर्क है । हम विषय के दाम, लाञ्छ के पुतले और अस्थिरता के केन्द्र हैं । इनके विपरीत योगियों के सामने विषयों का आकर्षण कोई चीज नहीं, लाञ्छ उनको छूना तक नहीं, वे स्थिरता में भुम्हरे के समान होते हैं । हम थोड़ी देर के लिए भी मन को मवथा स्थिर नहीं रख सकते, किसी के पठो-वाक्य को सुनकर मरने-मरने का तैयार हो जाते हैं, सामूली चीज गुम हो जान पर हमारे प्राण निकलने लग जाते हैं, स्वार्थान्विता से औरों की कान कहे भाई और पिता तक भी हमारे लिये शत्रु बन जाते हैं । परम-योगी इन सब दोषों में मवथा अलग होते हैं । जब उनकी आन्तरिक दशा इतनी उच्च है तब उक्त प्रकार की लोकोत्तर स्थिति होने में कोई अचञ्च नहीं । साधारण योगममाधि करनेवाले महात्माओं की और उच्च चरित्रवाले साधारण लोगों की भी महिमा जितनी देखी जाती है उस पर

विचार करने से अहिंस्य जीने परम योगी की ओरोंतर विभूति में मगई गई रहता ।

व्यावहार एवं निरवय-वृष्टि से पक्षों का स्वरूप

प्र — व्यावहार (बाह्य) तथा निरवय (आन्तर) दोनों वृष्टि में अहिंस्य और हिंस्य का स्वरूप किस-किस प्रकार का है ?

उ०—उक्त दोनों वृष्टि से हिंस्य का स्वरूप ये कौरू बनार गही है । उनके निचे जो निरवय है वही व्यावहार है क्योंकि हिंस्य अवस्था में निरवय व्यावहार की एकता हो जाती है । पर अहिंस्य के अवस्था में बहु जान गही है । अहिंस्य समरीर होत है इसलिए उनका व्यावहारिक स्वरूप तो बाह्य विभूतियों से सम्बन्ध रहता है और नैरवयिक स्वरूप आन्तरिक शक्तिपा के विकास से । इसलिए निरवयवृष्टि से अहिंस्य और हिंस्य का स्वरूप समान समझना चाहिए ।

प्र — उक्त दोनों वृष्टि से आचार्य उपाध्याय तथा छात्र का स्वरूप किस-किस प्रकार का है ?

उ०—निरवयवृष्टि से तीनों का स्वरूप एक-सा होता है । तीनों के मोक्षमार्ग के बाधकता की उत्तरता और बाह्य-आन्तर-निर्धनता आदि वैरवयिक और पारमायिक स्वरूप समान होता है । पर व्यावहारिक स्वरूप तीनों का बोधा-व्युत्तर भिन्न होता है । आचार्य की व्यावहारिक योग्यता सबसे अधिक होती है क्योंकि उन्हे गन्ध पर ध्यान करने तथा जैन ध्यान की गहिरा की समझाने की कलाकौहूरी केली पकती है । उपाध्याय को आचार्य पर के बोध्य बनने के निचे कुछ विशेष गुण प्राप्त करने पकते हैं, जो सामान्य छात्रों में गही नही होते ।

नमस्कार का हेतु व उद्देश्य प्रचार

प्र — परमेष्ठियों को नमस्कार किस-किस प्रकार किया जाता है ? नमस्कार के किन प्रकार हैं ?

उ०—गुणप्राप्ति के लिए । वे गुणवान् हैं, गुणवान् को नमस्कार करने से गुण की प्राप्ति अवश्य होती है, क्योंकि जैसा ध्येय हो जाता वैसा ही

वन जाना है। दिन-रात चोर और चोरी की भावना करनेवाला मनुष्य नभी प्रामाणिक (माहूकार) नहीं बन सकता। इसी तरह विद्या और विद्वान् की भावना करनेवाला अवश्य कुछ-न-कुछ विद्या प्राप्त कर लेना है। वस्त्रों के प्रति ऐसा वर्त्ताव करना कि जिसमें उनके प्रति अपनी लघुता तथा उनका बहुमान प्रकट हो, वही नमस्कार है। इसके द्वैत और अद्वैत, ऐसे दो भेद हैं। विशिष्ट स्थिरता प्राप्त न होने में जिस नमस्कार में ऐसा भाव हो कि मैं उपासना करनेवाला हूँ और अमुक मेरी उपासना का पात्र है, वह द्वैत-नमस्कार है। रागद्वेष के विलम्ब नष्ट हो जान पर चित्त की अपनी अधिक स्थिरता हो जाती है जिसमें आत्मा अपने को ही अपना उपाम्य समझता है और केवल स्वरूप का ही ध्यान करता है, वह अद्वैत-नमस्कार है। इन दोनों में अद्वैत-नमस्कार श्रेष्ठ है, क्योंकि द्वैत-नमस्कार तो अद्वैत का साधनमात्र है।

प्र०—मनुष्य की अन्तरंग भावभक्ति के कितने भेद हैं ?

उ०—दो एक सिद्ध-भक्ति और दूसरी योग-भक्ति। सिद्धों के अनन्त गुणों की भावना भाना सिद्ध-भक्ति है और यागियों (मुनियों) के गुणों की भावना भाना योगि-भक्ति।

प्र०—पहिले अरिहन्तों को और पीछे सिद्धादिका को नमस्कार करने का क्या मन्त्र है ?

उ०—वस्तु को प्रतिपादन करने के क्रम दो होते हैं। एक पूर्वानुपूर्वी और दूसरा पश्चानुपूर्वी। प्रवान के बाद अप्रवान का कथन करना पूर्वानुपूर्वी है और अप्रवान के बाद प्रवान का कथन करना पश्चानुपूर्वी है। पाँचों परमेष्ठियों में 'सिद्ध' सबसे प्रवान हैं और 'सावु' सबसे अप्रवान, क्योंकि सिद्ध-अवस्था चैतन्य-शक्ति के विक्रम की आगिरी हृद है और सावु-अवस्था उसके साधन करने की प्रथम भूमिका है। इसलिए यहाँ पूर्वानुपूर्वी क्रम से नमस्कार किया गया है। यद्यपि कम-विनाश की अपेक्षा में 'अरिहन्तों' से 'सिद्ध' श्रेष्ठ हैं, तो भी कृतकृत्यता की अपेक्षा से दोनों समान ही हैं और व्यवहार की अपेक्षा से तो 'सिद्ध' से 'अरिहन्त' ही श्रेष्ठ हैं क्योंकि 'सिद्धों' के परोक्ष स्वरूप का बतलानेवाले 'अरिहन्त' ही तो

है। इसलिये व्यवहार-अपेक्षया 'अधिलो' को ध्येष्ठ दिनकर पहिले उनको नमस्कार किया गया है।

(६ श्री वि रा प पु ५०२-५१२)

देव पुत्र और धर्म मत्त्व

जैन परम्परा में सात्त्विक धर्म तीन तत्त्वों में त्रयाविष्ट माना जाता है देव पुत्र और धर्म। आत्मा की सम्पूर्ण निरोग्य अवस्था देवतत्व है यैनी निरीरणा प्राप्त करने की मन्त्री आध्यात्मिक मायना बुद्धतत्व है और तब प्रकार का विवेकी धर्मात्त तत्त्व धर्मतत्व है। इन तीन तत्त्वों को जैनत्व की आत्मा और इन तत्त्वों की मन्त्राव एव पौरुष वाचका को उमका शरीर कृत्वा चातिग। देवतत्व को ध्येष्ठ रूप देवेवाका मणिर, उमम रही हुई मुनि उमकी पुत्रा-आत्मी उम मन्त्रा की मित्रानेवाके माधम उमकी व्यवस्था करनेवाका तब नीर्यन्त्रान—ये मन्त्र देवतत्व की पीपक वाचमाक्की तटीर के धर्म और अनन्तर जैने हैं। इन्ही प्रकार मन्त्रान माने-पीने और पढ़ने आदि के निरम तथा पुनो विविचिचान युगलर के धर्मी व धर्म वा अनन्तर हैं। अमुक कीज मन्त्री माना अमुक ही माना अमुक परिमाण में माना अमुक समय पर मन्त्री माना अमुक स्थान पर अमुक ही ही मन्त्रा है अमुक के द्विनि अमुक ईश म ही धर्मना चातिग इत्यादि विधि-विशेष के निरम सदमन्त्र के धर्म अनन्तर माने हैं।

(६ अ वि भा ८५ ५९)

कर्मतत्त्व

कर्मवादियों का ऐसा सिद्धान्त है कि जीवन केवल वर्तमान जन्म में ही पूरा नहीं होता, वह तो पहले भी था और आगे भी चलता रहेगा। कोई भी अच्छा या बुरा, स्थूल या सूक्ष्म, शारीरिक या मानसिक परिणाम जीवन में ऐसा उत्पन्न नहीं होता, जिसका बीज उस व्यक्ति में वर्तमान अथवा पूर्वजन्म में बोया न हो।

कर्मवाद की दीर्घ दृष्टि

ऐसा एक भी स्थूल या सूक्ष्म, मानसिक, वाचिक या कायिक कर्म नहीं है, जो इस या दूसरे जन्म में परिणाम उत्पन्न किये बिना मिलीन हो जाय। कमवादी की दृष्टि दीर्घ इसलिए है कि वह तीना कालों का स्पष्ट करती है, जबकि चार्वाक की दृष्टि दीर्घ नहीं है, क्योंकि वह मात्र वर्तमान का स्पष्ट करती है। कर्मवाद की इस दीर्घ दृष्टि के साथ उसके वैयक्तिक, कौटुम्बिक, सामाजिक और विश्वीय उत्तरदायित्व तथा नैतिक ग्रन्थना में, चार्वाक की अल्प दृष्टि में से फलित होनेवाले उत्तरदायित्व और नैतिक ग्रन्थनों की अपेक्षा, बहुत बड़ा अन्तर पड़ जाता है। यदि यह अन्तर बराबर समझ लिया जाय और उसका अर्थ भी जीवन में उतरे, तब तो कमवादियों का चार्वाक पर किया जाना आक्षेप सच्चा समझा जायगा और चार्वाक के धर्मध्येय की अपेक्षा कमवादी का धर्मध्येय उन्नत और ग्राह्य है ऐसा जीवनव्यवहार से बताया जा सकता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ५९)

शास्त्रों के अनादित्व की मान्यता

जैन वादग्रन्थ में इस समय जो श्वेताम्बरीय तथा दिगम्बरीय कमशास्त्र मौजूद हैं उनमें से प्राचीन माने जानेवाले कर्मविषयक ग्रन्थों का साक्षात्

सबन्ध दोनों परम्पराएँ आध्यात्मिक पूर्व के साथ बतलाती हैं। दोनों परम्पराएँ आध्यात्मिक पूर्व की बुद्धिवाद नामक चारहूँने अज्ञानतर्पण नीति पूर्वों में से दूसरा पूर्व कहती हैं और दोनों दोनों-विषय परम्पराएँ समान रूप से मानती हैं कि सारे अज्ञान तथा नीति पूर्व यह सब मनवान् महावीर की सर्वज्ञ भाषा का तात्पर्य फल हैं। इस साम्प्रदायिक चिन्ताशील मान्यता के अनुसार मौजूदा साधन कर्मविषयक तीन कार्यक्रम सम्बन्ध से नहीं तो बल्कि भावक से मनवान् महावीर के साक्षात् उद्देश का ही परम्परा-प्राप्त कारण है। इसी तरह यह भी साम्प्रदायिक मान्यता है कि बल्लुन सारी अज्ञानविचारों भावक से केवल मनवान् महावीर की ही पूर्वजातीय नहीं बल्कि पूर्व-पूर्व के हुए अन्धान् तीर्थहारी से भी पूर्वकाष्ठ की उत्पत्ति एक तरह से बनादि है। प्रभावक से बनादि होने पर भी समय-समय पर होने-वाले नव-नव तीर्थहारी के द्वारा वे पूर्व-पूर्व अज्ञानविचारों नहीं नवीन नवीनत्व प्राप्त करती हैं। इसी मान्यता को प्रष्ट करते हुए नविकाकर्मसर्वत्र आचार्य हेमचन्द्र ने प्रस्तावनीमाता में नैतिक व्यवस्था भट्ट का अनुकूलन करते बड़ी करी से कहा है कि— 'अनाद्य एवता विद्या लक्ष्यविस्तारविद्यया नवनीयवन्ति उत्तमार्थवाच्योच्यन्ते। चिन्ताशीली न कदाचिदनीकृत्य भवत्। अनादिकाशील से विचारों लक्ष्य नवनीय विस्तारपूर्वक विद्यमान करने की इच्छा से नव-नव व्यवस्था प्राप्त करती हैं और विवरण करने-वाले की बुद्धि रूप से पहिचानी जाती है। क्या ऐसा नहीं मुना कि बुद्धिवादी तब से देखी ही नहीं जाती है ?

उक्त साम्प्रदायिक मान्यता ऐसी है कि जिसको साम्प्रदायिक नीति आज तक अज्ञान मानते आए हैं और उत्तमता समर्पण भी नहीं ही करते आए हैं जैसे मीमांसक लोग वेदों के अनादित्व की मान्यता का। साम्प्रदायिक नीति में पूर्वोक्त साम्प्रदायिक मान्यता का आन्तरिक स्थान होने पर भी इन सब कर्ममान्य और उत्तम मुख्य विषय कर्मतत्त्व के सम्बन्ध में एक दूसरी बुद्धि से भी विचार करना प्राप्य है। यह बुद्धि है ऐतिहासिक।

कर्मतत्त्व की मान्यता क्यों ?

पहिला प्रश्न कर्मतत्त्व मानना का नहीं और मानना ही निष्ठ आधार

पर, यह था। एक पक्ष ऐसा था जो काम और उसके साधनरूप अर्थ के मिवाय अन्य कोई पुरुषार्थ मानता न था। उनकी दृष्टि में इहलोक ही पुरुषार्थ था। अतएव वह ऐसा कोई कमतत्त्व मानने के लिए बाधित न था, जो अच्छे-बुरे जन्मान्तर या परलोक की प्राप्ति करानेवाला हो। यही पक्ष चार्वाक पम्परा के नाम से विख्यात हुआ। पर साथ ही उस अति पुराने युग में भी ऐसी चिन्ता थी, जो बतलाते थी कि मृत्यु के बाद जन्मान्तर भी है। इतना ही नहीं, उक्त इस दृश्यमान लोक के अलावा और भी श्रेष्ठ-कनिष्ठ लोक हैं। वे पुनर्जन्म और परलोकवादी कहलाते थे और वे ही पुनर्जन्म और परलोक के कारणरूप से कमतत्त्व को स्वीकार करते थे। उनकी दृष्टि यह रही कि अगर धर्म न हो तो जन्म-जन्मान्तर एवं इहलोक-परलोक का सन्तुल्य घट ही नहीं सकता। अतएव पुनर्जन्म की मान्यता के आधार पर कमतत्त्व का स्वीकार आवश्यक है। ये ही कमवादी अपने को परलोकवादी तथा आत्मिक कहते थे।

धर्म, अर्थ और काम को ही माननेवाले प्रवर्तक-धर्मवादी पक्ष

कर्मवादियों के मुख्य दो दल रहे। एक तो यह प्रतिपादित करता था कि धर्म का फल जन्मान्तर और परलोक अवश्य है, पर श्रेष्ठ जन्म तथा श्रेष्ठ परलोक के वास्ते धर्म भी श्रेष्ठ ही चाहिए। यह दल परलोकवादी होने में तथा श्रेष्ठलोक, जो स्वर्ग कहलाता है, उसके साधनरूप से धर्म का प्रतिपादन करनेवाला होने में, धर्म-अर्थ-काम ऐसे तीन ही पुरुषार्थों को मानता था। उनकी दृष्टि में मोक्ष का अलग पुरुषार्थ रूप से स्थान न था। जहाँ कहीं प्रवर्तकधर्म का उल्लेख आता है, वह सब इसी त्रिपुरुषार्थवादी दल के मन्तव्य का सूचक है। इसका मन्तव्य मक्षेप में यह है कि धर्म-शुभ कर्म का फल स्वर्ग और अधर्म-अशुभ कर्म का फल नरक आदि है। धर्मधर्म ही पुण्य-पाप तथा अदृष्ट कहलाते हैं और उन्हीं के द्वारा जन्म-जन्मान्तर की चक्रप्रवृत्ति चला करती है, जिसका उच्छेद शक्य नहीं है। शक्य इतना ही है कि अगर अच्छा लोक और अधिक सुख पाना हो, तो धर्म ही कर्तव्य है। इस मत के अनुसार अधर्म या पाप तो हेय हैं, पर धर्म या पुण्य हेय नहीं। यह दल सामाजिक व्यवस्था का समर्थक था, अतएव वह समाजमान्य शिष्ट एवं

विहित आचरण से बर्मे की उत्पत्ति बननाकर तथा विन्य आचरणों से अनन्य की उत्पत्ति बननाकर जब तब की सामाजिक सुश्रवणा का ही स्वरूप करना था । बड़ी बड़ शास्त्रग्रन्थों भीमानक और कर्मशास्त्री नाम से प्रसिद्ध हुआ ।

भोजपुरवासी निवर्तक-वर्मेवासी पक्ष

वर्मेवासीको का हुआ एक अनन्यका रूप से विन्युक्त विन्युक्त कृति करने वाला था । यह जानता था कि पुनर्वर्त्य का ज्ञान बर्मे अनन्य है । मित्र नम्यन एवं विहित बर्मे के आचरण से बर्मे उत्पन्न होकर स्वर्मे भी होता है पर वह बर्मे भी अनन्य की तरह ही सर्वथा है । हमने मनामना एक बीजा स्वयम्भु पुनर्वर्मे भी है जो भीष्ट कहलाता है । इसका बर्मे है कि एकमात्र भीष्ट ही भीष्टन का लक्ष्य है और जोल के बाते बर्मेमान बाहे वह पुनर्वर्त्य हो या पापकर्म है । यह नहीं कि बर्मे का उच्छेद एकर न हो । प्रथम से वह भी प्रथम है । बर्मे नहीं निवर्तक-वर्मे का उच्छेद जाना है बर्मे सर्वत्र इन्ही मन का मुख्य है । हमने मनामना एक आत्मनिक बर्मे निवर्त्य प्रथम और द्विष्ट है एवं इसे प्रथम बर्मे की वृत्ति के विन्युक्त ही बर्मे की उत्पत्ति का बर्मेकी वारण बननाका पक्ष । हमने कहा कि बर्मे और अनन्य का मूल वारण प्रथमिन सामाजिक विधि-नियम नहीं निव्युक्त बर्मे और राम-वर्मे है । बीजा ही मित्रनम्यन और विहित सामाजिक आचरण बर्मे न ही, पर अगर वह बर्मेन एवं रामवर्मेमुख है तो उससे अनन्य की ही उत्पत्ति होती है । इनके मनामना पुन्य और पाप का वेद स्वयम्भु कृतिमाना के विन्युक्त है । उत्पन्न पुन्य और पाप बर्मेन एवं रामवर्मेमुख होने से अनन्य एवं है ही है । यह निवर्तक-वर्मेवासी एक सामाजिक न होकर व्यक्ति विकासवादी रहा ।

जब हमने बर्मे का उच्छेद और भीष्ट पुनर्वर्मे मान किया तो हम बर्मे के उच्छेदक एवं भीष्ट के बर्मेक कारणों पर भी विचार करना पड़ा । इन्ही विचार के बर्मेनम्यन हमने जो बर्मेनिवर्तक कारण स्थिर विन्युक्त बर्मे इन बर्मे का निवर्तक-वर्मे है । प्रथमिक और निवर्तक बर्मे की विन्युक्त विन्युक्त परस्पर विन्युक्त है । एक का ध्येय सामाजिक व्यवस्था की रक्षा और

मुख्यवस्था का निर्माण है, जबकि दूसरे का ध्येय निजी आत्यन्तिक मुक्ति की प्राप्ति है, अतएव यह मात्र आन्मगामी है। निवर्तकधर्म ही भ्रमण, परिग्राहक, तपस्वी और योगमाग आदि नामों से प्रसिद्ध है। कमप्रवृत्ति अज्ञान एव राग-द्वेष जनित होने से उनकी आत्यन्तिक निवृत्ति का उपाय अज्ञानविरोधी सम्पद्-ज्ञान और राग-द्वेषविरोधी रागद्वेषनाशरूप मयम ही स्थिर हुआ। बाकी के तप, ध्यान, भक्ति आदि सभी उपाय उक्त ज्ञान और मयम के ही साधनरूप से माने गए।

कर्मतत्त्व नम्यघो विचार और उत्तका ज्ञाता यर्ग

निवर्तक धर्मवादियों को मोक्ष के स्वप्न तथा उसके साधनों के विषय में तो ऊहापोह करना ही पड़ता था, पर इसके साथ उनका कर्मतत्त्वों के विषय में भी गहन विचार करना पड़ा। उन्होंने कर्म तथा उसके भेदों की परिभाषाएँ एवं व्याख्याएँ स्थिर की, कार्य और कारण की दृष्टि से कर्म-तत्त्व का विविध वर्गीकरण किया, कर्म की फलदान-शक्तिगो का विवेचन किया, जुदे-जुदे विपाका की काल-मर्यादाएँ मोक्षी, कर्मों के पारस्परिक मन्वध पर भी विचार किया। इस तरह निवर्तक धर्मवादियों का ज्ञाना कर्मतत्त्वविषयक सामान्य व्यवस्थित हो गया और उसमें दिन प्रतिदिन नए-नए प्रश्नों और उनके उत्तरों के द्वारा अधिकाधिक विकास भी होता रहा। ये निवर्तकधर्मवादी जुदे-जुदे पक्ष अपने सुभीते के अनुसार जुदा-जुदा विचार करने रहे, पर जब तक इन सब का सम्मिलित ध्येय प्रवर्तक-धर्मवाद का पण्डित रहा तब तक उनमें विचार-विनिमय भी होता रहा और उनमें एकवाक्यता भी रही। यही सबब है कि न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, जैन और बौद्ध दर्शन के कर्मविषयक साहित्य में परिभाषा, भाव, वर्गीकरण आदि का शब्दशः और अर्थशः साम्य बहुत-कुछ देखने में आता है।

मोक्षवादियों के सामने एक जटिल समस्या पहले से यह थी कि एत तो पुराने बद्धकर्म ही अनन्त हैं, दूसरे उनका क्रमशः फल भोगने के समय प्रत्येक क्षण में नए-नए भी कर्म बचते हैं, फिर इन सब कर्मों का सबका उच्छेद कैसे संभव है? इस समस्या का हल भी मोक्षवादियों ने बड़ी खूबी से किया था। बाज हम उक्त निवृत्तिवादी दशनों के साहित्य में उस हल का वर्णन संक्षेप

कर्मतत्त्व के चिन्तकों में परस्पर विचारविनिमय अधिकाधिक होता था । वह समय कितना पुराना है वह निश्चय रूप से तो कहा ही नहीं जा सकता, पर जैनदर्शन में कमशास्त्र का जो चिरकाल से स्थान है, उस शास्त्र में जो विचारों की गहराई, शृंगलाबद्धता तथा सूक्ष्मातिसूक्ष्म भावों का असाधारण निरूपण है इसे ध्यान में रखने से यह विना माने काम नहीं चलता कि जैनदर्शन की विशिष्ट कर्मविद्या भगवान् पार्श्वनाथ के पहले अवश्य स्थिर हो चुकी थी । इसी विद्या के धारक कमशास्त्रज्ञ कहलाए और यही विद्या आश्रयणीय पूव तथा कमप्रवाद पूर्व के नाम से विभूत हुई । ऐतिहासिक दृष्टि से पूवशब्द का मतलब भगवान् महावीर के पहले से चला आनेवाला शास्त्रविशेष है । निःसंदेह ये पूव वस्तुतः भगवान् पार्श्वनाथ के पहले से ही एक या दूसरे रूप में प्रचलित रहे । एक ओर जैनचिन्तकों ने कमतत्त्व के चिन्तन की ओर बहुत ध्यान दिया, जब कि दूसरी ओर साध्य-योग ने ध्यानमाग की ओर सविशेष ध्यान दिया । आगे जाकर जब तयागत बुद्ध हुए तब उन्होंने भी ध्यान पर ही अधिक भार दिया । पर सबों ने विरासत में मिले कर्मचिन्तन को अपना रखा । यही सबब है कि सूक्ष्मता और विस्तार में जैन कर्मशास्त्र अपना असाधारण स्थान रखता है, फिर भी साध्य, योग, बौद्ध आदि दर्शनों के कमचिन्तनों के साथ उसका बहुत-कुछ साम्य है और मूल में एकता भी है, जो कमशास्त्र के अभ्यासियों के लिए ज्ञातव्य है ।

जैन तथा अन्य दर्शनों की ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व सम्बन्धी मान्यता

कर्मवाद का मानना यह है कि सुख-दुःख, सम्पत्ति-विपत्ति, ऊँच-नीच आदि जो अनेक अवस्थाएँ दृष्टिगोचर होती हैं, उनके होने में काल, स्वभाव, पुरुषार्थ आदि अन्य-अन्य कारणों की तरह कर्म भी एक कारण है । परन्तु अन्य दर्शनों की तरह कमवाद-प्रधान जैन-दर्शन ईश्वर को उक्त अवस्थाओं का या सृष्टि की उत्पत्ति का कारण नहीं मानता । दूसरे दर्शनों में किसी समय सृष्टि का उत्पन्न होना माना गया है, अतएव उनमें सृष्टि की उत्पत्ति के साथ किसी-न-किसी तरह का ईश्वर का सम्बन्ध जोड़ दिया गया है । न्यायदर्शन में कहा है कि अच्छे-बुरे कर्म के फल ईश्वर की प्रेरणा में मिलते

है ।^१ वैद्येयिकदर्शन में ईश्वर को सृष्टि का कर्त्ता मानकर, उसमें स्वयं का दर्शन किया है । योगदर्शन में ईश्वर के अविच्छन्न ॥ प्रकृति का परिणाम—बहु जगत् का पैदाय माना है ।^२ श्री पाशुराध्वर्य के श्री जगत् ब्रह्म मूल के भाष्य में उपनिषद् के आधार पर ब्रह्म ब्रह्म की सृष्टि का स्यादानकारण सिद्ध किया है ।

परन्तु श्री श्री ॥ यत्न भोगवान् के लिए जीन दर्शन ईश्वर को कर्म का प्रेरक नहीं मानता क्योंकि कर्मकाय का सम्मुख है कि जैसे जीव कर्म करने में स्वतन्त्र है वैसे ॥ उनके कर्म को मोलने में श्री । कहा है कि —

‘यः कर्त्ता कर्मभेदात्ता बोधता कर्मफलस्य च ।

कर्त्ता परिनिर्वाता स ह्यारामा नाम्यकस्याच ॥१॥

श्री प्रचार जीन दर्शन ईश्वर को सृष्टि का अविच्छन्ना भी नहीं मानता क्योंकि उनके मन के सृष्टि बनादि-अनन्त होने से वह कर्त्ता अनुरूप उन्मत्त नहीं हुई तथा वह स्वयं ही परिनिर्वाचीक है इसलिए ईश्वर के अविच्छन्न की ओरों नहीं चलती ।

ईश्वर सृष्टिकर्त्ता और कर्मफलदाता क्यों नहीं ?

बहु जगत् किसी समय गया नहीं बना वह सरा ही न है । हाँ हमने परिचर्नन कहा करते हैं । अनेक परिचर्नन ऐसे होते हैं कि बिनके होने में अनृत्य आदि प्राणीजों के प्रयत्न की ओरों ऐसी जाती है तथा ऐसे ही कर्मन भी होते हैं कि बिनय किसी के प्रयत्न की ओरों नहीं चली । वे जो लम्बा के लच्छ-मरु के मधोवी से—उत्पन्ना वेम किरा आदि गतिनया में चलने लगे हैं । उदाहरणार्थ बिनी कच्छ आदि चीजों के इतद्दा होने में छोटे-बोटे हीने का बड़ाह का ब्रह्म माना । इच्छ-उच्छ में गानी का प्रचार विध माने से उन्ना नहीं के कर के बहना जान का पानी के का के बलमत्त

१ नीलमनूष म ४ भा १ मू १ ।

२ प्राम्नासिकभाष्य मू ४८ ।

३ तयादिताद मू २४ के भाष्य प डीका ।

४ ब्रह्मसूत्र १ १-२९ का भाष्य ब्रह्मसूत्र मः १ ३-९ ।

और कि-मे पानी ता भाष्य बन जाना इत्यादि । इसलिए ईश्वर को नृष्टि का कर्त्ता मानने की कोई जरूरत नहीं है ।

प्राणी जैसा काम करते हैं वैसा फल उनको तम द्वारा ही मिल जाता है । तम जड़ हैं और प्राणी अपने लिये घुरे काम का फल नहीं चाहते रह ठीक है, पर यह ध्यान में रखा जाना चाहिए कि जीव के चेतन-के नग में काम में ऐसी शक्ति पैदा हो जाती है कि जिसमें यह अपने अच्छे-घुरे विपत्ता का नियत समय पर जीव पर प्रकट करना है । तमवाद यह नहीं मानता कि चेतन के मनुष्य के मित्राद ही जड़ तम भोग देने में समर्थ है । वह इतना ही रहता है कि फल देने के लिए ईश्वरका चेतन की प्रेरणा मानने की कोई जरूरत नहीं, क्योंकि सभी जीव चेतन हैं वे जैसा काम करने हैं उनके अनुसार उनकी बुद्धि वैसी ही बन जाती है, जिसमें घुरे काम के फल की इच्छा न रहन पर भी वे ऐसा कृत्य कर बैठने ह कि जिसमें उनका अपने कर्मानुसार फल मिल जाता है । काम करना एक बात है और फल की न चाहना दूसरी बात, केवल चाहना न होने ही से किए काम का फल मिलने से रुक नहीं सकता । सामग्री इकट्ठी हो गई फिर तब आप ही आप होने लगता है । उदाहरणार्थ—एक मनुष्य धूप में पड़ा है, गर्म चीज खाता है और चाहता है कि प्यास न लगे, सो क्या किसी तरह प्यास रुक सकती है? ईश्वरवर्तुत्ववादी कहते हैं कि ईश्वर की इच्छा से प्रेरित होकर काम अपना-अपना फल प्राणिया पर प्रकट करते हैं । इस पर कमवादी कहते हैं कि काम करने के समय परिणामानुसार जीव में ऐसे संस्कार पड़ जाते हैं कि जिसमें प्रेरित होकर कर्त्ता जीव काम के फल का आप ही भागते है और काम उन पर अपने फल का आप ही प्रकट करते हैं ।

ईश्वर और जीव के बीच भेदाभेद

ईश्वर चेतन है और जीव भी चेतन, फिर उनमें अन्तर ही क्या है ? हाँ, अन्तर इतना ही सकता है कि जीव की सभी शक्तियाँ आवरणों से घिरी हुई हैं और ईश्वर की नहीं । पर जिस समय जीव अपने आवरणों को हटा देता है, उस समय तो उसकी सभी शक्तियाँ पूर्ण रूप में प्रकाशित हो जाती हैं । फिर जीव और ईश्वर में विषमता किस बात की ? विषमता का

कारण जो अध्यात्मिक धर्म है। उसके हट जाने पर भी यदि विषमता बनी रही तो फिर मुक्ति ही क्या है। विषमता का राज्य समारंभ ही परिमित है। जाये नहीं। इसलिए धर्मवाद के अनुसार यह मानने में कोई आपत्ति नहीं कि सभी मनुज जीव ईश्वर ही हैं। केवल विश्वास के बल पर यह कहना कि ईश्वर एक ही होना चाहिए उचित नहीं।

अपने विषय का कारण स्वयं जीव ही

इस लोक में या परलोक से सम्बन्ध रखनेवाले किसी काम में जब मनुष्य प्रवृत्ति करता है तब यह तो असम्भव ही है कि उसे किसी-न-किसी विषय का सामना करना न पड़े। मनुष्य को यह विश्वास करना चाहिए कि चाहे मैं जान सक या नहीं लेकिन मेरे विषय का जीतरी व अनन्त कारण मुझ में ही होना चाहिए। जिस इन्द्रिय-भूमिका पर विषय-विषयवृत्त उगता है उनका बीज भी उसी भूमिका में बीजा हुआ होना चाहिए। पवन पानी आदि बाहरी निमित्तों के समान उस विषय-वृत्त को सङ्कलित होने में कदाचित् कल्प कोई व्यक्ति निमित्त हो सकता है। पर वह विषय का बीज नहीं—ऐसा विश्वास मनुष्य के बुद्धिमान की स्वरूप कर देता है जिससे वह अज्ञान के अन्तर्गत कारण को अपने में ईश्वर न तो उसके लिए दूसरे को बीजता है और न बचकाता है।

धर्म सिद्धान्त के विषय में या वेदसमुच्चय का अविग्रह

धर्म के सिद्धान्त की व्यष्टि के सम्बन्ध में या वेदसमुच्चय का भी विचार है वह जानने योग्य है। वे कहते हैं —

‘यह तो निश्चित है कि धर्मधर्म का अन्तर मनुष्य-जीवन पर देखर हुआ है। यदि किसी मनुष्य को यह मानना पड़े कि वर्तमान जगत् का ही विचार भी मुझ को जो-कुछ योग्यता पड़ता है वह मेरे पूर्व जन्म के धर्म का ही फल है तो वह पुराने धर्म की श्रुतिवाक्यों के सम्बन्ध की तरह धर्म माने। इस धर्म की सहायता के बिना और वह मनुष्य इतना भी जानता हो कि सहायता से पुराना धर्म श्रुतिवाक्यों का सहायता है तथा उसी है अधिष्ठाता के लिए नीति की श्रुति इन्द्रिय की या सहायता है, तो इसकी सहायता के साथ पर

करने की प्रेरणा आप ही भक्त होगी। अन्धरा या बुरा काल भी कम नष्ट नहीं होता, यह नीतिशास्त्र का मर्म और पश्यात्मन का स्वभावगत मर्म ही नर नमान ही है। दोनों मर्मों का आगम इतना ही है कि किसी का नाश नहीं होता। किसी भी नीतिशास्त्र के अन्विष्ट के मर्मन में स्थितो ही नष्टा गया न हो, पर यह निश्चय ही है कि कर्मों का मर्म अधिक जगह माना गया है। उन्मत्तता मनोव्यापक है नष्ट कम ही है और उन्मत्त मन में मनोव्यापक को प्रमान मर्त पेशन की गति पेश करने गया भविष्यजोयन का मुगान्न म उत्तेजन मिला है।"

कर्मशास्त्र अध्यात्मशास्त्र का अर्थ है

अध्यात्मशास्त्र का उद्देश्य आत्मा-नम्यन्त्री विषया पर विचार करना है। अतएव उसका आत्मा के परमाधिकार स्वभाव का निरूपण करने के पक्ष में उससे व्यावहारिक स्वभाव का भी बयन करना पड़ता है। प्रश्न होता है कि दृश्यमान वतमान अवस्थाओं की आत्मा का स्वभाव क्यों नहीं है? इसलिए अध्यात्मशास्त्र का आवश्यक है कि वह पहले आत्मा के दृश्यमान स्वभाव की उपपत्ति दिखाए और बड़े। यही काम कर्मशास्त्र ने किया है। वह दृश्यमान मर्म अवस्थाओं का कर्म जन्म वतलाकर उन्मत्त आत्मा के स्वभाव की जुदाई की सूचना करता है। इस दृष्टि में कर्मशास्त्र अध्यात्मशास्त्र का ही एक अंग है।

जब यह ज्ञात हो जाता है कि ऊपर के मर्म मर्म मायिक या वैभाषिक है तब स्वयमेव जिज्ञासा होती है कि आत्मा का सच्चा स्वरूप क्या है? कर्मशास्त्र कहता है कि आत्मा ही परमात्मा—जीव ही ईश्वर है। आत्मा का परमात्मा में मिल जाना, इसका मतलब यह है कि आत्मा का अपन कर्मावृत्त परमात्मभाव की व्यक्त करने परमात्मत्व ही जाना। जीव परमात्मा का अंग है, इसका मतलब कर्मशास्त्र की दृष्टि में यह है कि जीव में जितनी ज्ञान-कला व्यक्त है, वह परिपूर्ण पण्डित अव्यक्त (आनृत) चेतना-चन्द्रिका का एक अंग मात्र है। कम का आवरण हट जाने से चेतना परिपूर्ण रूप में प्रकट होती है। उसी का ईश्वरभाव या ईश्वरत्व ही प्राप्ति मर्ममना चाहिए।

घन, सरीर आदि बाह्य विभूतियों में आत्मबुद्धि करना, अर्थात् जड़ में

अहंत्व करना बाह्य दृष्टि है। इन अमेर भ्रम को बहिरात्ममात्र मित्र करने से उसे छोड़ने की प्रेरणा कर्म-शास्त्र देता है। विभिन्न प्रकार के भ्रम बहिरात्ममात्रमय हो गए हैं उन्हें कर्म-शास्त्र का उपदेश भले ही नष्ट कर न सके परन्तु इससे उसकी सज्जाई में कुछ भी अन्तर नहीं बच सकता।

घटीर और अज्ञान के अन्तर्गत हम को बुरा करार उस के अज्ञान को (विवेकशून्यता को) कर्मशास्त्र प्रकटला है। इसी समय में अन्तर्दृष्टि का उत्पत्ती है। अन्तर्दृष्टि के द्वारा अपने में वर्तमान परमात्ममात्र देखा जाता है। परमात्ममात्र को देखकर उसे पूर्णतया अनुभव में आता वह जीव का पिता (ब्रह्म) होता है। इसी ब्रह्म-आत्म को व्यक्त करने का नाम कुछ और इस में ही कर्मशास्त्र ने करने पर के गरा है क्योंकि वह अमेर-अज्ञान से अज्ञान की छान्न मुकाबर, फिर स्वाभाविक अमेरशून्यता की उच्च धूमिलता की ओर आत्मा को लौटना है। यह उसका कर्म-शून्य-शेष बनता ही है। साथ ही योगशास्त्र के मुख्य प्रतिपाद अर्थ का वर्णन भी उसमें मिल जाता है। इसलिए यह स्पष्ट है कि कर्मशास्त्र अनेक प्रकार के आध्यात्मिक आत्मशुद्धि विचारों की जाल है। नही उसका महत्त्व है। बहुत लोगों को प्रकृतियों की निम्नी सज्जा की बहुकथा आदि से मन पर रचि नहीं होती परन्तु इससे कर्मशास्त्र का क्या होय ? विविध पदार्थविज्ञान आदि ब्रह्म के रसपूर्ण विषयों पर स्वतन्त्रता लोगों की बुद्धि नहीं आती और उन्हें रस नहीं आता इससे उन विषयों का क्या होय ? होय है सम्पत्तिप्राप्ति की बुद्धि का। किसी भी विषय के आध्यात्मिक को उस विषय में रस नहीं आता है जब कि वह उसमें ठक ठक उठर जाए।

कर्म काय का अर्थ और उससे कुछ पर्याय

जीव शास्त्र के कर्म शब्द से दो अर्थ किये जाते हैं। पहला राज-होवात्मक परिचय विधि कर्माय (काय-कर्म) कहते हैं और दूसरा कार्यात्मक भावि के पुद्गल विरोध को कर्माय के विभिन्न से आत्मा के काय विरोध हुए होते हैं और इन्द्र-कर्म कहलाते हैं।

जीव दर्शन में जिस अर्थ के लिए कर्म शब्द प्रयुक्त होता है उस अर्थ के अन्वया उससे कुछ भिन्न-भिन्न अर्थ के लिए विशेषतः वर्णनो ॥ में शब्द

मिलते हैं—माया, अविद्या, प्रकृति, अपूर्व, वासना, आशय, घर्माघर्म, अदृष्ट, सस्कार, दैव, भाग्य आदि ।

माया, अविद्या, प्रकृति ये तीन शब्द वेदान्त दर्शन में पाए जाते हैं । इनका मूल अर्थ करीब-करीब वही है, जिसे जैन-दर्शन में भाव-कर्म कहते हैं । 'अपूर्व' शब्द मीमाम्सादर्शन में मिलता है । 'वामना' शब्द बौद्धदर्शन में प्रसिद्ध है, परन्तु योगदर्शन में भी उसका प्रयोग किया गया है । 'आशय' शब्द विशेष कर योग तथा सांख्य दर्शन में मिलता है । घर्माघर्म, अदृष्ट और सस्कार, इन शब्दों का प्रयोग और दर्शनों में भी पाया जाता है, परन्तु विशेषकर न्याय तथा वैशेषिक दर्शन में । दैव, भाग्य, पुण्य-पाप आदि कई ऐसे शब्द हैं जो सब दर्शनों के लिए साधारण-से हैं । जितने दर्शन आत्म-वादी हैं और पुनर्जन्म मानते हैं उनको पुनर्जन्म की मिट्टि—उपपत्ति के लिए कर्म मानना ही पड़ता है ।

कर्म का स्वरूप

मिथ्यात्व, कषाय आदि कारणों से जीव के द्वारा जो किया जाता है वही 'कर्म' कहलाता है । कर्म का यह लक्षण उपर्युक्त भावकर्म व द्रव्यकर्म दोनों में घटित होता है, क्योंकि भावकर्म आत्मा का या जीव का—वैभाविक परिणाम है, इसमें उसका उपादान रूप कर्ता जीव ही है और द्रव्यकर्म, जो कि कामण-जाति के मूक्षम पुद्गलों का विकार है, उसका भी कर्ता, निमित्तरूप से, जीव ही है । भावकर्म के होने में द्रव्यकर्म निमित्त है और द्रव्यकर्म में भावकर्म निमित्त । इस प्रकार उन दोनों का आपस में बीजाङ्कुर की तरह कायकारण भाव सन्बन्ध है ।

पुण्य-पाप की कसौटी

साधारण लोग कहा करते हैं कि 'दान, पूजन, सेवा आदि क्रियाओं के करने से शुभ कर्म का (पुण्य का) बन्ध होता है और किमी को कष्ट पहुँचाने, इच्छा-विरुद्ध काम करने आदि से अशुभ कर्म का (पाप का) बन्ध होता है, परन्तु पुण्य-पाप का निणय करने की मुख्य कसौटी यह नहीं है ।

एक परोपकारी चिकित्सक जब किमी पर शस्त्र-क्रिया करता है तब

घन मरीच को बहट अवसर होता है। हिमपी माता-पिता माममात्र मरने को जब उसकी इच्छा के विरुद्ध पढ़ाने के लिए बल करते हैं तब उन मायिक को दुःख-आ माममात्र पड़ना है। पर इनके ही ने न तो वह विविध वस्तुविषय काम करनेवाला माया जाता है और न हिमपी माता-पिता ही योगी बनने वाले हैं। इसके विरुद्ध जब कोई भोके भोके को ठगने के इरादे से या और किसी पुच्छ आशय से दान, पुष्प आदि क्रियाओं को करता है तब वह पुच्छ के करने पान बाँधता है। अनपक्ष पुच्छ-वस्तु का पाप-बन्ध की मजबूती कभीटी वैश्य ऊपर की चिन्ता नहीं है। किन्तु उसकी मजबूती कभीटी कहीं का आशय ही है। वह पुच्छ-पाप की कभीटी सब की एव-ही सम्मान है। क्योंकि वह मित्रान सर्वमात्र है कि—'वायुपी मायमा बन्ध मित्रिर्मयमि तादृशी।

सबकी मिलपटा नर्म का सम्बन्ध सब न हो ?

साधारण लोग यह समझ बैठे हैं कि समुद्र काय न करने से अपने को पुच्छ-पाप का सेव न करेगा। इनके से हम काम को छोड़ देने है, पर बहुधा घनकी मानसिक क्रिया नहीं कूटती। इनके से इच्छा रहने पर भी पुच्छ-पाप न सेव से अपने को मुक्त नहीं कर सकते। अनपक्ष विचारमा चाहिए कि मजबूती निर्मेयता क्या है ? मज (बन्ध) मानसिक क्रोम की अवान् कयाव की बहने है। यदि कयाव नहीं है तो ऊपर की कोई भी क्रिया मायमा को सम्बन्ध से रखने के लिए समर्थ नहीं है। इनसे बन्धन यदि कयाव का सेव नीतर बर्तमान है तो ऊपर से हवार मल करने पर भी कोई अपने की सम्बन्ध है कूटा नहीं सरता। कयाव रहित बीनराम तब जब वह जल से कमल की तरह निर्लेप रहते हैं पर कयावमान् आत्मा योग का स्वाव रखकर भी निज पर रहित नहीं कर सकता। इसीसे यह कहा जाता है कि मानसि छोड़कर जो काम किया जाता है वह बन्धन नहीं होता। मतलब सभी निर्मेयता मानसिक क्रोम के त्याग से है। वही शिक्षा नर्मपात्र से मिलती है और वही बात अन्त्य भी कही हुई है।

मज एव समुद्रावा कारण बन्धयोमयो ।

बन्धाम विषयमभि योतो विविपय स्मृतम् ॥ — मैत्र्युपनिषद्

कर्म का अनादित्व

विचारवान् मनुष्य के दिल में प्रश्न होता है कि कर्म सादि है या अनादि ? इसके उत्तर में जैनदर्शन का कहना है कि कर्म व्यक्ति की अपेक्षा से सादि और प्रवाह की अपेक्षा से अनादि है। किन्तु कर्म का प्रवाह कब से चला, इसे कोई बतला नहीं सकता। भविष्य के समान भूतकाल की गहराई अनन्त है। अनन्त का वणन अनादि या अनन्त शब्द के सिवाय और किसी तरह में होना असम्भव है इसलिए कर्म के प्रवाह को अनादि कहे बिना दूसरी गति ही नहीं है। कम-प्रवाह के अनादित्व को और मुक्त जीव के फिर से संसार में न लौटने को सब प्रतिष्ठित दर्शन मानते हैं।

कर्मबन्ध का कारण

जैनदर्शन में कर्मबन्ध के मिथ्यात्व, अविरति, कपाय और योग में चार कारण बतलाये गए हैं। इनका संक्षेप पिछले दो (कपाय और योग) कारणों में किया हुआ भी मिलता है। अधिक संक्षेप करके कहा जाय तो यह कह सकते हैं कि कपाय ही कर्मबन्ध का कारण है। यों तो कपाय के विकार के अनेक प्रकार हैं, पर उन सबका संक्षेप में वर्गीकरण करके आध्यात्मिक विद्वानों ने उस के राग, द्वेष दो ही प्रकार किये हैं। अज्ञान, मिथ्याज्ञान आदि जो कर्म के कारण कहे जाते हैं सो भी राग-द्वेष के सबन्ध ही से। राग की या द्वेष की मात्रा बढ़ी कि ज्ञान विपरीत रूप में बदलने लगा। इसमें शब्दभेद होने पर भी कर्मबन्ध के कारण के सबन्ध में अन्य आस्तिक दर्शनों के साथ जैन दर्शन का कोई मतभेद नहीं। नैयायिक तथा वैशेषिक दर्शन में मिथ्याज्ञान को, योगदर्शन में प्रकृति-पुरुष के अभेद ज्ञान को और वेदान्त आदि में अविद्या को तथा जैनदर्शन में मिथ्यात्व को कर्म का कारण बतलाया है परन्तु यह बात ध्यान में रखनी चाहिए कि किसी को भी कम का कारण क्यों न कहा जाय, पर यदि उसमें कम की बन्धकता (कर्मलेप पैदा करने की शक्ति) है तो वह राग-द्वेष के सबन्ध ही से। राग-द्वेष की न्यूनता या अभाव होते ही अज्ञानपन (मिथ्यात्व) कम होना या नष्ट हो जाता है। महाभारत शान्तिपर्व के 'कर्मणा बध्यते जन्तु' इस कथन में भी कम शब्द का मतलब राग-द्वेष ही से है।

कर्म से छूटने के उपाय

जैन धार्मिक य परम पुरोधार्य—मोक्ष—पाने के तीन साधन बतलाये हुए हैं : (१) सम्यग्दर्शन (२) सम्यग्ज्ञान और (३) सम्यक्चारित्र्य । वही-वही ज्ञान और चित्रा को ही मोक्ष का साधन कहा है । ऐसे स्थल में दर्शन को ज्ञानम्बरूप—ज्ञान का विशेष—समझकर उसमें जुटा नहीं पड़ते । परन्तु यह प्रश्न होता है कि वैदिक दर्शनो में कर्म ज्ञान योग और यज्ञ इन चारों को मोक्ष का साधन माना है फिर जैनदर्शन में तीन का ही साधन क्यों कहे गए हैं ? इसका समाधान इस प्रकार है कि जैनदर्शन में जिस सम्यक्चारित्र्य को सम्यक् किया कहा है उसमें कर्म और मोक्ष दोनों मार्गों का समावेश हो जाता है । क्योंकि सम्यक्चारित्र्य में मनो-निग्रह इन्द्रिय-ग्रह चित्तशुद्धि नमस्कार और उनके लिए किये जानेवाले उपायों का समावेश होता है । मनोनिग्रह इन्द्रिय ग्रह आदि सात्त्विक यज्ञ ही कर्ममार्ग है और चित्त-शुद्धि तथा उनके लिए की जानेवाली सत्यवृत्ति ही योगमार्ग है । इन तरह कर्ममार्ग और योगमार्ग का मिश्रण ही सम्यक् चारित्र्य है । सम्यग्दर्शन ही यज्ञमार्ग है, क्योंकि यज्ञ में यज्ञ का मह प्रदान है और सम्यग्दर्शन भी यज्ञारण्य ही है । सम्यग्ज्ञान ही ज्ञानमार्ग है । इस प्रकार जैनदर्शन में बतलाये हुए मोक्ष के तीन साधन अथवा दर्शनो के मह साधनों का समुच्चय है ।

आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व और पुनर्जन्म

कर्म के सम्बन्ध में ज्ञान की कुछ कष्ट कहा है । उसकी छीन-छीक सर्वादि नहीं हो सकती है जब कि आत्मा की जब से जन्म-मरण जाता जाय । आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व जिस प्रमाणी में जाता या मरना है उनमें एक पुनर्जन्म भी है । इतना ही नहीं बल्कि अनन्तम अक्षर के बाद आत्मा का अस्तित्व मान बिना अनन्त प्रश्न उत्पन्न ही नहीं हो सकते ।

बहुत लोग ऐसे होते जाते हैं कि वे इस जन्म में ही प्राणादिक जीवन दिवाने हैं परन्तु मरने हैं शक्ति और वेन भी देखे जाते हैं कि जो व्यास नीति और धर्म का काम भुक्कर चिड़ने हैं, परन्तु होते हैं वे सब तरह से मुक्ति । ऐसे अनन्त व्यक्ति मिल सकते हैं जो हैं या स्वयं होती और उनमें दोषो

या—अपराधो का—फल भोग रहे हैं दूसरे । एक हत्या करता है और दूसरा पकड़ा जाकर फाँसी पर लटकाया जाता है । एक करता है चोरी और पकड़ा जाता है दूसरा । अब उस पर विचार करना चाहिए कि जिनको अपनी अच्छी या बुरी कृति का बदला इस जन्म में नहीं मिला, उनकी कृति क्या यो ही विफल हो जाएगी ? इन सब बातों पर ध्यान देने में यह माने बिना मतोप नहीं होता कि चेतन एक स्वतन्त्र नस्त्व है । वह जानते या अन-जानते जो अच्छा-बुरा कर्म करना है उसका फल उसे भोगना ही पड़ता है और इसलिए उसे पुनर्जन्म के चक्कर में घूमना पड़ता है । बुद्ध भगवान ने भी पुनर्जन्म माना है । पक्का निरीश्वरवादी जर्मन पण्डित निट्शे कर्म-चक्रवृत्त पुनर्जन्म को मानता है । यह पुनर्जन्म का स्वीकार आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को मानने के लिए प्रबल प्रमाण है ।

कर्म-तत्त्व के विषय में जैनदर्शन की विशेषता

जैनदर्शन में प्रत्येक कर्म की वक्ष्यमान, सत् और उदयमान ये तीन अवस्थाएँ मानी हुई हैं । उन्हें क्रमशः वन्ध, सत्ता और उदय कहते हैं । जैनैतर दर्शनों में भी कर्म की उन अवस्थाओं का वर्णन है । उनमें वक्ष्यमान कर्म को 'क्रियमाण', सत्कर्म को 'संचित' और उदयमान कर्म को 'प्राग्वन्', कहा है । किन्तु जैनशास्त्र में ज्ञानावर्णीय आदिस्वप्न से कर्म का ८ तथा १४८ भेदों में वर्गीकरण किया है और इनके द्वारा ससारी आत्मा की अनुभूतिसिद्ध भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का जैसा खुलासा किया गया है वैसा किसी भी जैनैतर दर्शन में नहीं है । पातञ्जलदर्शन में कर्म के जाति, आयु और भोग तीन तरह के विपाक बतलाए हैं, परन्तु जैनदर्शन में कर्म के सवन्त्र में किये गये विचार के सामने वह वर्णन नाममात्र का है ।

आत्मा के साथ कर्म का वन्ध कैसे होता है ? किन-किन कारणों से होता है ? किस कारण से कर्म में कौसी शक्ति पैदा होती है ? कर्म अधिक से अधिक और कम-से-कम कितने समय तक आत्मा के साथ लगा रह सकता है ? आत्मा के साथ लगा हुआ भी कर्म, कितने समय तक विपाक देने में असमर्थ है ? विपाक का नियत समय भी बदला जा सकता है या नहीं ? यदि बदला जा सकता है तो उसके लिए कैसे आत्मपरिणाम आवश्यक है ? एक कर्म

जन्म-कर्मकर्म कब बन सगता है ? उसकी बन्धकासीन तीव्र-मन्द धर्मिण्याँ किस प्रकार बरती जा सकती हैं ? पीछे हैं विपाक-वेमवासा कर्म पहले ही कब और किस तरह घोषा का लकड़ा है ? किठना भी बलवान कर्म क्यों न हो पर उसका विपाक बूढ़ आलसिक परिणामों से कैसे रोक दिया जाता है ? कभी-कभी आत्मा के सतत प्रयत्न करने पर भी कर्म अपना विपाक बिना भोषवाए क्यों नहीं कूटता ? आत्मा किस तरह कर्म का कर्ता और किस तरह घोषा है ? इतना होने पर भी बस्तुतः आत्मा ने कर्म का कर्तृत्व और मोक्षत्व किस प्रकार नहीं है ? तत्त्वैक्य परित्याग अपनी आधर्मेक्यता से आत्मा पर एक प्रकार की सुखम रज का पतल किस तरह डाल देते हैं ? आत्मा दीर्घ-कल्प के आधिपत्य के द्वारा इस सुखम रज के पतल को किस तरह उलट फेंक देती है । स्वभावतः बूढ़ आत्मा भी कर्म के प्रभाव से किस किस प्रकार मलीन-सी पीछती है ? और बाह्य हवाओं आधरणा के होने पर भी आत्मा अपने बूढ़ स्वभाव से च्युत किस तरह नहीं होती है ? वह अपनी उत्पत्ति के समय पूर्ववत् तीव्र कर्मों को भी किस तरह हटा देती है ? वह अपने में वर्तमान परमात्मभाव की देखने के लिए जिस समय बालुक होती है उस समय उसके और अठपठमय कर्म के बीच कैसा झग (मुड़) होता है ? जन्म के पूर्ववत् आत्मा किस प्रकार के परिणामों से बलवान कर्मों को कमजोर करके अपने धर्मि-मार्ग को भिन्न-भिन्न करती है ? ज्ञान-मन्दिर में वर्तमान परमात्मदेव का वाचात्कार करने में बहुरूप परिणाम मिलें अपूर्णकरण तथा अनिष्टिकरण कहते हैं, जगता क्या स्वभाव है ? जीव अपनी बूढ़ परिणाम-तरबाला के वैदुषिक यत्न से कर्म के बहावों को किस कबल बुर-बुर कर आलता है ? कभी-कभी गुलाब जामर कर्म ही जो-बुद्ध देर के लिए बने होते हैं वे ही अतिथील आत्मा को किस तरह नीचे पटक देते हैं ? कभी-कभी कर्म जन्म की व उदय की अवस्था आपस में विरोधी हैं ? किस कर्म का जन्म किस अवस्था में कर्मस्थ मायी और किस अवस्था में अनियत है ? जिस कर्म का विपाक किस क्षण तक निवृत्त और किस क्षण में अनियत है ? आत्मसद्वत् अनिष्टिय कर्म यत्न जिस प्रकार की आधर्मेक्यता से स्वीक पुत्रवत् को जीवा करता है और उनके द्वारा शरीर मन सुखम शरीर आदि का निर्माण किया करना

है ? इत्यादि सम्ब्यातीत प्रश्न, जो कर्म से सवन्ध रखते हैं, उनका सयुक्तिक, विस्तृत व विवाद खुलासा जैन कर्मसाहित्य के सिवाय अन्य किसी भी दर्शन के साहित्य से नहीं किया जा सकता। यही कर्मतत्त्व के विषय में जैनदर्शन की विशेषता है।

(द० औ० चि० ख० २ पृ० २०५-२१६, २२३-२२९, २३५-२३८)

अनेकान्तवाद

अनेकान्त जैन सम्प्रदाय का मुख्य सिद्धान्त है जो तत्त्वज्ञान और व्यवहार दोनों विषयों में समान रूप से मान्य हुआ है। अनेकान्त और स्वाश्रय से दोनों पक्ष हम उसमें सामान्यता एक ही अर्थ में प्रवृत्त होते हैं। जैनता जैन ही नहीं बल्कि समस्त धर्म और नीति की जैनधर्म और जैन सम्प्रदाय को अनेकान्तदर्शन कहना अनेकान्तसम्प्रदाय के रूप में जानने हैं। यद्यपि वे जैन अपनी अनेकान्त-विषयक मान्यता को एक अभिमत की वस्तु मानने जाते हैं और यद्यपि ब्रह्मता उपासना तथा गुणरत्न का स्थापन करते जाते हैं। यही हम कहना है कि वह अनेकान्त क्या है।

अनेकान्त का तात्पर्य विवेचन

अनेकान्त एक प्रकार की विचारपद्धति है। वह सर्व विद्याओं में और सब शास्त्रों में विचरते अनेकान्त एक ब्रह्ममय मानसवस्तु है। ज्ञान के विचार के और आचरण के किसी भी विषय की वह मात्र एक दृष्टि या अनुभव वस्तु से देखने से उत्पन्न करता है और यद्यपि जो पक्ष अभिप्रायिक पक्षों में अभिप्रायिक भावों से और अभिप्रायिक मान्यतापूर्वक सब कुछ सोचने-समझने और आचरण करने का उसका पक्षपाल है। उसका वह पक्षपाल भी सत्य की नींव पर आधारित है। अनेकान्त की उद्दीष्टता ब्रह्मता नीति वाली एकके भावे पीछे या पीछर सर्वत्र सत्य का—सर्वत्रता का प्रभाव। अनेकान्त मान्यता नहीं है बल्कि सत्यविज्ञान कल्पना होने के वह तत्त्वज्ञान है और विवेकी आचरण का विषय होने से बर्त भी है। अनेकान्त की उद्दीष्टता इसी में है कि वह विषय प्रकार दूसरे विषयों की उत्पत्ति भाव से देखने विचारने और अपनाये के लिए प्रेरित करता है, जो

प्रकार वह अपने स्वरूप तथा मजीवता के बारे में भी मुक्त मन में विचार करने को कहता है। जितनी विचार की उन्मुक्तता, स्पष्टता और तटस्थता, उतना ही अनेकान्त का बल या जीव।

(द० औ० चि० भा० २, पृ० ८७२)

कोई भी विशिष्ट दशन हो या धर्म-ग्रन्थ, उसकी आधारभूत—उसके मूल प्रवर्तक पुरुष की—एक खास दृष्टि होती है, जैसे कि—शक्रगचार्य की अपने मतनिरूपण में 'अद्वैतदृष्टि' और भगवान् बुद्ध की अपने धर्म-ग्रन्थ प्रवर्तन में 'मध्यमप्रतिपदादृष्टि' खास दृष्टि है। जैन दशन भारतीय दशनो में एक विशिष्ट दशन है और नाथ ही एक विशिष्ट धर्म-ग्रन्थ भी है, इसलिए उनके प्रवर्तक और प्रचारक मुख्य पुरुषों की एक खास दृष्टि उनके मूल में होनी ही चाहिए और वह है भी। यही दृष्टि अनेकान्तवाद है। तात्त्विक जैन-विचारणा अथवा आचार-व्यवहार जो-कुछ भी हो, वह सब अनेकान्तदृष्टि के आधार पर किया जाता है। अथवा यो कहिए कि अनेक प्रकार के विचारों तथा आचारों में से जैन विचार और जैनाचार क्या हैं? कैसे हो सकते हैं? इन्हें निश्चित करने व कसने की एकमात्र कमीटी भी अनेकान्तदृष्टि ही है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १८९)

अन्य दर्शनों में अनेकान्तदृष्टि

हम सभी जानते हैं कि बुद्ध अपने को 'विभज्यवादी' कहते हैं। जैन आगमों में महावीर को भी 'विभज्यवादी' कहा है।^१ विभज्यवाद का मतलब पृथक्करणपूर्वक सत्य-असत्य का निरूपण व सत्यों का यथावत् समन्वय करना है। विभज्यवाद का ही दूसरा मतलब अनेकान्त है, क्योंकि विभज्यवाद में एकान्तदृष्टिकोण का त्याग है। बौद्ध परम्परा में विभज्यवाद के स्थान में मध्यममार्ग शब्द विशेष रूढ़ है। हमने ऊपर देखा कि

१ मज्झिमनिकाय मुत्त ९९।

२ सूत्रकृतांग १ १४ २२।

ही निरूपण में अपना जीवन व्यतीत करते हैं, तथापि मत्त्य निरूपण की पद्धति और मत्त्य की खोज सब की एक-ही नहीं होती। बुद्धदेव जिम शैली में मत्त्य का निरूपण करते हैं या शङ्कराचार्य उपनिषदों के आधार पर जिम ढंग में मत्त्य का प्रकाशन करते हैं उसमें भ० महावीर की सत्यप्रकाशन की शैली जुदा है। भ० महावीर की सत्यप्रकाशनशैली का दूसरा नाम 'अनेकान्तवाद' है। उसके मूल में दो तत्त्व हैं—पूर्णता और यथार्थता। जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथाय रूप में प्रतीत होता है वही सत्य कहलाता है।

वस्तु का पूरा रूप में त्रिकालावाधित यथार्थ दर्शन होना कठिन है, किसी को वह हो भी जाय तथापि उसका उसी रूप में गन्दों के द्वारा ठीक-ठीक कथन करना उस सत्यद्रष्टा और सत्यवादी के लिए भी बड़ा कठिन है। कोई उस कठिन काम को किसी अश में करनेवाले निकल भी आएँ तो भी देश, काल, परिस्थिति, भाषा और शैली आदि के अनिवाय भेद के कारण उन सबके कथन में कुछ-न-कुछ विरोध या भेद का दिखाई देना अनिवाय है यह तो हुई उन पूर्णदर्शी और सत्यवादी इने-गिने मनुष्यों की बात, जिन्हें हम निफ कल्पना या अनुमान से समझ या मान सकते हैं। हमारा अनुभव तो साधारण मनुष्यों तक परिमित है और वह कहता है कि साधारण मनुष्यों में भी बहुत-से यथायवादी होकर भी अपूर्णदर्शी होते हैं। ऐसी स्थिति में यथार्थवादिता होने पर भी अपूर्ण दर्शन के कारण और उसे प्रकाशित करने की अपूर्ण सामग्री के कारण सत्यप्रिय मनुष्यों की भी समझ में कभी-कभी भेद आ जाता है और सम्कारभेद उनमें और भी पारस्परिक टक्कर पैदा कर देता है। इस तरह पूर्णदर्शी और अपूर्णदर्शी सभी सत्यवादियों के द्वारा अन्त में भेद और विरोध की सामग्री आप ही आप प्रस्तुत हो जाती है या दूसरे शब्दों में उनसे ऐसी सामग्री पैदा कर लेते हैं।

भ० महावीर के द्वारा सशोधित अनेकान्तदृष्टि और उसकी शर्तें

ऐसी वस्तुस्थिति देखकर भ० महावीर ने सोचा कि ऐसा कौन-सा रास्ता निकाला जाए जिससे वस्तु का पूरा या अपूर्ण सत्य दर्शन करनेवाले के साथ अन्याय न हो। अपूर्ण और अपने से विरोधी होकर भी यदि दूसरे का दर्शन सत्य है, इसी तरह अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी यदि अपना

इसका मत है जो बी. ए. को ही मान्य है। इसका भी मत उगाह है। इसी विचारधारा के अनुसार ही अन्धकारपूर्ण सुधारों का प्रचार प्रसार का प्रयत्न किया हुआ है। उन्होंने इन विचारों को अन्धकारपूर्ण की भाँती में वर्णित और नाकारण जीवन की व्याख्या की और वास्तविक समस्याओं के लिये लोग शिक्षा और समाजवाद को लिये। यह उनके जीवनोपार्थी विचार और आधार का निर्माण करने के लिये इन अध्यापकों को निर्दिष्ट किया गया था। यह अध्यापक विचार और उनके अध्यापन का अन्त जीवन द्वारा नहीं। यहाँ पर उन्होंने लिखा है कि उनके इस विचार है—

१. गण धीरे-धीरे वृद्ध होकर अन्त में अत्यन्त बूढ़ होकर मरने के लिये तैयार हो जाता है।

२. यह कि कार्यप्रकार का पूर्ण विवरण न हो कि वह कि उस कार्य की किस प्रकार प्रत्यक्ष प्रतिक्रिया की विज्ञानता प्रत्या ।

१. ईश्वर की विरोधी भावनाएँ हैं कि न कृष्णता और अर्धे पक्ष की तरह उन सब की आराध्यता विचार करना तथा अपने पक्ष पर ही विराटी पक्ष की तरह ही नकारात्मक दृष्टि रखना ।

४ कान्हे तथा दुर्गा के अनुचरों के लिये-जी अग हीन जैसे
 पाटे के बिरोधी ही प्रतीत कयी न हो उस लक्ष्मी विवेक—जहाँ से लक्ष्मी
 कान्हे की प्रसन्नता का सम्भाव कर्त्ता और अनुभव करते वह पूर के सम्भव
 है जहाँ कर्त्ता मान्य हो वहाँ विष्णुविद्या प्रोक्त वृत्त वरना और
 इनी धर्म के कान्हे कर्त्ता ।

अन्यासकृति का लक्षण और उद्देश्य व्यासक प्रचार

अब हमने विद्वानों के अनेकाल्लभुष्टि की तात्पर्य में बहस करने की बातें मायामिथ्यावाद एवं वैश्वविद्यालय उनके ऊपर जारी की, कि काशी की बहस होनी लगे। बावदायन जैसे मुखपत्रों के उनके सम्बन्ध में किन्ना कुछ एवं जाने और सम मुनी के भाष्यकारी के कही विषय में जाने भाष्यों की रचनाएँ की। यमुकानु विद्वानों बर्तनीति और धारमिथ्या बौद्ध बौद्ध प्रमाणवासी बौद्ध विद्वानों के भी अनेकाल्लभुष्टि की पूरी सभर

ली। इधर से जैन विचारक विद्वानों ने भी उनका सामना किया। उन प्रचण्ड मध्व का अनिवाय परिणाम यह आया कि एक ओर में अनेकान्त-दृष्टि का तत्त्वबद्ध विकास हुआ और दूसरी ओर से उसका प्रभाव दूसरे विरोधी माप्रदायिक विद्वानों पर भी पड़ा। दक्षिण हिन्दुस्तान में प्रचण्ड दिगम्बराचार्यों और प्रकाण्ड मीमामका तथा वेदान्त के विद्वानों के बीच शान्मथाय की युद्धी हुई उससे अन्त में अनेकान्तदृष्टि का ही अमर अधिक फैला। यहाँ तक कि रामानुज जैसे विलकुल जैनत्व विरोधी प्रगल्भ आचार्य न शङ्कराचार्य के मायावाद के विरुद्ध अपना मत स्थापित करते समय आश्रयता सामान्यतः उपनिषदों का लिया, पर उनमें से विशिष्टाद्वैत का निरूपण करते समय अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया, अथवा यों कहिए कि रामानुज ने अपने ढंग से अनेकान्तदृष्टि को विशिष्टाद्वैत की घटना में परिणत किया और आपनिषद तत्त्व का जामा पहनाकर अनेकान्तदृष्टि में से विशिष्टाद्वैतवाद बड़ा करके अनेकान्तदृष्टि की ओर आकर्षित जनता को वेदान्तमाग पर स्थित रखा। पुष्टिमाग के पुरस्कर्ता बल्लभ, जो दक्षिण हिन्दुस्तान में हुए, उनके शुद्धाद्वैत-विषयक सब तत्त्व हैं तो आपनिषदिक, पर उनकी सारी विचारसरणी अनेकान्तदृष्टि का नया वेदान्तीय स्वांग है। इधर उत्तर और पश्चिम हिन्दुस्तान में जो दूसरे विद्वानों के साथ श्वेताम्बरीय महान् विद्वानों का खण्डनमण्डन-विषयक द्वन्द्व हुआ, उसके फल-स्वरूप अनेकान्तवाद का असर जनता में फैला और माप्रदायिक ढंग से अनेकातवाद का विरोध करनेवाले भी जानते-अनजानते अनेकान्तदृष्टि को अपनाने लगे। इस तरह वाद रूप में अनेकातदृष्टि आज तक जैनो की ही बनी हुई है, तथापि उसका अमर किसी न किसी रूप में अहिंसा की तरह विकृत या अधविकृत रूप में हिन्दुस्तान के हरएक भाग में फैला हुआ है। इसका सबूत सब भागों के माहित्य में से मिल सकता है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १५१-१५२, १५५-१५६)

नयवाद

वीन तत्त्वज्ञान की परिभाषाओं में नयवाद की परिभाषा का भी स्थान है। नय पूर्व रूप की एक भाषा को जाननेवाली दृष्टि का नाम है। ऐसे नय के साथ प्रचार वीन छात्रों में पुराने समय से मिलते हैं जिन में प्रमुख नय का नाम है 'नैयम'।

'नैयम' शब्द का मूल और अर्थ

कहना न होना कि नैयम शब्द 'नियम' से बना है जो नियम-संघाती में से और जिसके उल्लेख विषयों में भी मिले हैं। 'नियम' शब्द का प्रयोग नयेवालों की धैर्य-विशेष है। उसके एक प्रकार की एकता रहनी है और सब स्थान व्यवहार एक-सा बनना है। इसी 'नियम' का भाव लेकर उसके ऊपर से नैयम शब्द के द्वारा वीन परम्परा में एक ऐसी दृष्टि का सूचन किया है जो समाज में स्थापित होती है और जिसके आधार पर जीवन-महत्त्व बनता है।

नैयमिक का नय बनना आधार और स्वीकृति

नैयम के साथ साथ, व्यवहार, अनुभव शब्द समर्थित और परम्परा ऐसे ही शब्दों के द्वारा आर्थिक विचार-संश्लेषों का सूचन बना है। येही नाम में उनका कुछो बुद्धिवां नैयम तत्त्वज्ञान से सम्बन्ध रहनी है। नये के मुख्य रूप समय के १ व्यवहार और आर्थिक-व्यवहारिक आधार का स्वीकृति की गई है। इसका ही नहीं बल्कि साथ ही व्यवहारिक ऊपर सूचित शब्द भी तत्त्वज्ञान आधारियों के लिए हैं। अनेक नये मिलकर राज्य-व्यवस्था या समाज-व्यवस्था करते हैं जो एक प्रकार का अनुमान

या सग्रह होता था और जिसमे भेद मे अभेद दृष्टि का प्राधान्य रहता था । तत्त्वज्ञान के सग्रह नय के अर्थ मे भी वही भाव है । व्यवहार चाहे राजकीय हो या सामाजिक, वह जुदे-जुदे व्यक्ति या दल के द्वारा ही सिद्ध होता है । तत्त्वज्ञान के व्यवहार नय मे भी भेद अर्थात् विभाजन का ही भाव मुख्य है । हम वैशाली मे पाए गए मिकको मे जानते है कि 'व्यावहारिक' और 'विनिश्चय महामात्य' की तरह 'सूत्रधार' भी एक पद था । मेरे त्याल मे सूत्रधार का काम वही होना चाहिए, जो जैन तत्त्वज्ञान के ऋजुमूल नय शब्द मे लक्षित होता है । ऋजुमूलनय का अर्थ है—जागे पीछे को गली कूचे मे न जाकर केवल वर्तमान का ही विचार करना । मभव है सूत्रधार का काम भी वैसा ही कुछ रहा हो, जो उपस्थित समस्याओं को तुर्ग्न निवटाए । हरेक समाज में, सम्प्रदाय मे और राज्य मे भी प्रमगविशेष पर शब्द अर्थात् आज्ञा को ही प्राधान्य देना पडता है । जब अन्य प्रकार ने मामला सुलझता न हो तब किसी एक का शब्द ही अन्तिम प्रमाण माना जाता है । शब्द के इस प्राधान्य का भाव अन्य रूप मे शब्दनय मे गर्भित है । बुद्ध ने खुद ही कहा है कि लिच्छवीगण पुराने रीतिरिवाजों अर्थात् रूढ़ियों का आदर करते हैं । कोई भी समाज प्रचलित रूढ़ियों का सर्वथा उन्मूलन करके नहीं जी सकता । समभिरुद्धनय में रूढ़ि के अनुमर्ण का भाव तात्त्विक दृष्टि से घटाया है । समाज, राज्य और धर्म की व्यवहारगत और म्यूल विचार-संरणी या व्यवस्था कुठ भी क्यों न हो, पर उममे सत्य की पारमार्थिक दृष्टि न हो तो वह न जी सकती है, न प्रगति कर सकती है । एवम्भूतनय उसी पारमार्थिक दृष्टि का सूचक है जो त्यागन के 'त्या' शब्द मे या पिछले महायान के 'तयता' मे निहित है । जैन परम्परा मे भी 'तहृत्ति' शब्द उसी युग मे आज तक प्रचलित है, जो इतना ही सूचित करता है कि सत्य जैसा है वैसा हम म्यीकार करते हैं ।

(द० औ० चि० म्० १, पृ० ५८-६०)

अपेक्षाएँ और अनेकान्त

मकान किसी एक कोने मे पूग्न नहीं होता । उसके अनेक कोने भी किसी एक ही दिशा मे नहीं होते । पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण आदि परम्पर विरुद्ध

नयवाद

जीन तत्त्वज्ञान की परिभाषाओं में नयवाद की परिभाषा का भी स्थान है। नय पुर्य सत्य की एक बात का माननेवाली दृष्टि का नाम है। ऐसे नय के साथ प्रचार जीन साक्ष्यों में पुराने समय से मिलते हैं जिन में प्रथम नय का नाम है 'नैगम'।

‘नैगम’ शब्द का मूल और अर्थ

कहना न होगा कि नैगम शब्द ‘निगम’ से बना है जो निगम बीमानी में से और जिसके अन्तर्गत सिक्को में भी मिले है। ‘निगम’ समान कारणों से बनेवालों की संघीयिष्य है। इसमें एक प्रकार की एकता रहती है और सब स्वतन्त्र व्यवहार एक-सा बहता है। उन्हीं ‘निगम’ का नाम लेकर उनके ऊपर से नैगम शब्द के द्वारा जीन परम्परा में एक ऐसी दृष्टि का सूचन किया है जो समाज में स्थल होती है और जिसके आधार पर जीवनमन्यहार बहता है।

अवशिष्ट का नय बनना आधार और स्पष्टीकरण

नैगम के बाद सदा व्यवहार अनुसूच समामिष्य और व्यवसूय ऐसे स शब्दों के द्वारा आधिक विचारधारियों का सूचन आता है। येही नय में उक्त सभी दृष्टियाँ यद्यपि तत्त्वज्ञान से सम्बन्ध रखती हैं पर वे मूलतः उन समय के र व्यवहार और सामाजिक-व्यावहारिक आधार पर धारित की गई हैं। इतना ही नहीं बल्कि व्यवहार व्यवहारिक ऊपर सूचित शब्द भी सत्ताधीन भाषाप्रयोगों से किए हैं। अनेक नय मिलकर राज्यमन्यत्वा या समाजमन्यत्वा करते हैं जो एक प्रकार का समुदाय

रूप से देखती है और अतीत-अनागत को 'मत्' शब्द की अथमर्यादा में से हटा देती है तब उसके द्वारा फलित होनेवाला विषय का दर्शन ऋजुमूर्त नय है, क्योंकि वह अतीत-अनागत के चक्रव्यूह को छोड़कर सिर्फ वर्तमान को सीधी रेखा पर चलता है।

उपर्युक्त तीनों मनावृत्तियाँ ऐसी हैं, जो शब्द या शब्द के गुण-धर्मों का आश्रय लिये बिना ही किसी भी वस्तु का चिन्तन करती हैं। अतएव वे तीनों प्रकार के चिन्तन अयनय हैं। पर ऐसी भी मनोवृत्ति होती है, जो शब्द के गुण-धर्मों का आश्रय लेकर ही अर्थ का विचार करती है। अतएव ऐसी मनावृत्ति से फलित अर्थचिन्तन शब्दनय कहे जाते हैं। शाब्दिक लाभ ही मुख्यतया शब्द नय के अधिकारी हैं, क्योंकि उन्हीं के विविध दृष्टि-चिन्तुओं में शब्दनय में विविधता आई है।

जो शान्दिक सभी शब्दों को अण्ड अर्थात् अव्युत्पन्न मानते हैं वे व्युत्पत्तिभेद में अर्थभेद न मानने पर भी लिङ्ग, पुरुष, काल आदि अन्य प्रकार के शब्दधर्मों के भेद के आधार पर अर्थ का वैविध्य बतलाते हैं। उनका वह अर्थ-भेद का दर्शन शब्दनय या साम्प्रत नय है। प्रत्येक शब्द को व्युत्पत्तिसिद्ध ही माननेवाली मनोवृत्ति से विचार करनेवाले शान्दिक पर्याय अर्थात् एकाधिक समझे जानेवाले शब्दों के अर्थ में भी व्युत्पत्तिभेद से भेद बतलाते हैं। उनका वह शक्र, इन्द्र आदि जैसे पर्याय शब्दों के अर्थभेद का दर्शन ममभिरूढ नय कहलाता है। व्युत्पत्ति के भेद से ही नहीं, बल्कि एक ही व्युत्पत्ति से फलित होनेवाले अर्थ की मौजूदगी और गैर-मौजूदगी के भेद के कारण से भी जो दर्शन अर्थभेद मानता है वह एवभूत नय कहलाता है। इन तार्किक छ नयों के अलावा एक नैगम नाम का नय भी है, जिसमें निगम अर्थात् देशरूढि के अनुसार अभेदगामी और भेदगामी सब प्रकार के विचारों का समावेश माना गया है। प्रधानतया ये ही सात नय हैं, पर किसी एक अर्थ को अर्थात् दृष्टिकोण को अवलम्बित करके प्रवृत्त होनेवाले सब प्रकार के विचार उस-उस अपेक्षा के सूचक नय ही हैं।

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नय

शास्त्र में द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ऐसे दो नय भी प्रसिद्ध हैं, पर वे

विद्यावाले एक-एक होने पर गहरे रहस्य विद्या आत्मबाला उन मरान का बचनावन पूर्ण भी नहीं हुआ पर वह अपवाध भी नहीं। कुछे-कुछे समय बिन सभी बानों पर गहरे रहस्य विद्या जानेवाले सभी मन्त्रविन बचनोन्नी का नारतमुन्त्र ही उन बचन का पूरा बचनोन्त्र है। प्रत्येक कोषमात्रही प्रत्येक बचनोन्त्र उस पूर्ण बचनोन्त्र का अनिवार्य अङ्ग है। बते ही गिती एक बरतु का मन्त्र विद्या का तात्त्विक चिन्ता-दर्शन भी अनेक अपेक्षाओं से निम्न है। मन की मूर्द्धा रचना उन पर रहनेवाले आपत्तु बरतु की विनय बन्धु का स्वरूप इत्यादि से सम्पन्न से ही अम्मा बनी है। ऐसी अपेक्षाओं अनेक होती हैं। विद्या आपत्तु बरतु का विचार विद्या जाता है। विद्या की महारा देने के कारण का विद्या-मेल के उद्भव का आधार बन्धु ने कारण से ही अपेक्षा पूर्ण-नीन का पूर्ण-विनय भी नहीं जाती है। मन्त्रविन सभी अपेक्षाओं से—चाहे वे विनय ही क्यों न विनय की हो—विद्या जानेवाले चिन्ता व दर्शन का नारतमुन्त्र ही उस विनय का पूर्ण—अनेकान्त दर्शन है। प्रत्येक अपेक्षासम्पन्नी दर्शन उन पूर्ण दर्शन का एक-एक अङ्ग है जो परम्पर विनय होकर भी पूर्ण दर्शन से सम्पन्न जाने के कारण बलुत अविरत ही है।

बाल सभी का कार्यधर्म

बन विनय की मनोवृत्ति विनय के अन्तर्गत सभी बानों की—चाहे वे पूर्ण दर्शन का स्वरूपरूप ही का व्यक्तिगत रूप हो—बुद्धात्तर बचनोन्त्र की ओर लूके विनय ही एक मात्र बचनोन्त्र का विचार करती है। उन बते बचन का एक ही विनय का दर्शन होता है। अनेक की सत मूर्तिता पर से निम्न होवेवाला 'सु' एक के एकमात्र बचनोन्त्र बर्न का दर्शन ही सदा नम है। बृह-बन्धु का व्यक्तिगत रूप सभी की ओर लूकेवाली मनोवृत्ति से विद्या जानेवाला उसी विनय का दर्शन अवधार नम रहता है। क्योंकि उससे कोकित बन्धु की मूर्तिता रूप से सभी का साथ रचना है। इस दर्शन के 'सु' एक की अर्थमयी बचनोन्त्र न रहकर अनेक बचनों में विनयित हो जाती है। वही वेद्याविनी मनोवृत्ति का कोषा बचनोन्त्र बानों की ओर लूकेर सिर्फ बर्तमान की ही कार्यधर्म होने के कारण बन बन्

निरूपण एक नहीं है, तथापि सभी मोक्षार्थी दानों में निश्चयदृष्टिमग्न आचार व चाग्रि एक ही है, भले ही परिभाषा, वर्गीकरण आदि भिन्न हों। यहाँ तो यह दिखाना है कि जैन परम्परा में जो निश्चय और व्यवहार दो दृष्टियाँ मानी गई हैं वे तत्त्वज्ञान और आचार दानों दोनों में लागू की गई हैं। इनमें सभी भावीय दानों की तरह जैन दान में भी तत्त्वज्ञान और आचार दानों का समावेश है।

तत्त्वज्ञान और आचार में उनकी भिन्नता

जब निश्चय-व्यवहार नये का प्रयोग तत्त्वज्ञान और आचार दानों में होता है तब सामान्य रूप में धार्मिकचिन्तन करनेवाला यह अनुभव जान नहीं पाता कि तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में किया जानेवाला निश्चय और व्यवहार का प्रयोग आचार के क्षेत्र में किये जानेवाले वैसे प्रयोग से भिन्न है जो निश्चय परिणाम का सूचक भी है। तत्त्वज्ञान की निश्चयदृष्टि और आचार विषयक निश्चयदृष्टि ये दोनों एक नहीं। इसी तरह अन्य विषयक व्यवहारदृष्टि के बारे में भी समझना चाहिए। छाया स्पष्टीकरण यों है—

तत्त्वज्ञान की निश्चय और व्यवहार दृष्टि

जब निश्चयदृष्टि में तत्त्व का स्वरूप प्रतिपादन करना हो, तो उसकी सीमा में केवल यही बात आनी चाहिये कि जगत के मूल तत्त्व क्या हैं, कितने हैं और उनका क्षेत्र-काल आदि में निरपेक्ष स्वरूप क्या है? और जब व्यवहारदृष्टि में तत्त्वनिर्माण इष्ट हो, तब उसी मूल तत्त्वों का द्रव्य-क्षेत्र-काल आदि में सापेक्ष स्वरूप प्रतिपादित किया जाता है। इस तरह हम निश्चयदृष्टि का उपयोग करके जैनदणनमग्न तत्त्वों का स्वरूप रहना चाहें तो मक्षेप में यह कह सकते हैं कि चेतन-अचेतन ऐसे परस्पर अन्यन्त विजातीय दो तत्त्व हैं। दोनों एक-दूसरे पर अस्-डागने की शक्ति भी धारण करते हैं। चेतन का मकोच विस्मय द्रव्य-क्षेत्र-काल आदि नापक्ष होने में व्यवहारदृष्टि में निष्ठ होता है। अचेतन पुद्गल का परमाणुस्वभाव या एकप्रदेशावगाह्यत्व निश्चयदृष्टि का विषय है, जब कि उसका स्वल्प-परिणमन या अपने क्षेत्र में अन्य अनन्त परमाणु और सान्धों को अवकाश देना यह व्यवहारदृष्टि का निरूपण है।

नव उपर्युक्त भाग नहीं है अन्तर्गत नहीं है किन्तु उसी का लक्षित करीकरण या भूमिका मात्र है। इत्यन्तर्गत सामान्य अन्तर्गत अन्तर्गत या एकरूप की विनय करनेवाला विचारमार्ग इत्यादिक नव है। नैवम नव और नव नव—ये तीनों इत्यादिक ही है। इनमें से नव ही गुण अन्तर्गत या विचारमार्ग होने के गुण या नव ही इत्यादिक है। जब कि व्यवहार और नैवम की प्रकृति भेदगामी होकर भी किसी न किसी प्रकार के अन्तर्गत को भी अन्तर्गत करने ही सकती है। इसलिए ये भी इत्यादिक ही माने गये हैं। अन्तर्गत के नव ही नव गुण न होकर अन्तर्गत-विनय ही इत्यादिक है।

पर्याप्त अन्तर्गत विनय व्यावृत्ति या भेद को ही अन्तर्गत करने प्रकृत होनेवाला विचारमार्ग पर्याप्त-विनय नव है। अन्तर्गत आदि वाणी के न ही नव पर्याप्त-विनय ही माने गये हैं। अन्तर्गत को छोड़कर एकरूप भेद का विचार व्यवहार से गुण होता है। इसलिए उसी की शक्ति से पर्याप्त-विनय नव की प्रकृति का मूलकार नव है। पिछले तीन नव उसी मूलमूल पर्याप्त-विनय के एक प्रकार से विस्तारमात्र है।

नैवम भाग को अन्तर्गामी भागकर उसके आशय से प्रकृत होनेवाली विचारमार्ग अन्तर्गत है। ती नैवम अन्तर्गत के आशय से प्रकृत होनेवाली विचारमार्ग अन्तर्गत है। नैवम आचार-स्तम्भी के अन्तर्गत होने के कारण विनय का नव ही अन्तर्गत-अन्तर्गत भी मिलती है।

(५ अं वि अ १५ १५ १२)

नैवम और व्यवहार नव का अन्तर्गत अन्तर्गत में स्वीकार

नैवम और व्यवहार नव ही नव परम्परा से प्रसिद्ध है। विनय लोचन मानते हैं कि इसी नव-विनय की आधारमूल दृष्टि का स्वीकार इनर एकरूपी न ही है। अन्तर्गत अन्तर्गत बहुत पुराने समय से परम्परा और लोचन इन ही दृष्टिओं से निरूपण करता जाता है। वाकर वैशाल की परम्परा-विनय तथा व्यावहारिक या वाकिक दृष्टि प्रसिद्ध है। इस तरह नैवम-नैवम अन्तर्गत के परम्परा का निरूपण और लोचन या व्यवहार दृष्टि का स्वीकार ही ॥ पर एन अन्तर्गत से अन्तर्गत ही दृष्टिओं के विनय मानेवाला अन्तर्गत-विनय विनयमूल गुण-अन्तर्गत है। अन्तर्गत नैवम नव ही अन्तर्गत से निरूपण-दृष्टि-अन्तर्गत एन

इतना ही सूचित करना चाहता हूँ कि निश्चय और व्यवहार नय ये दो शब्द भले ही समान हो, पर तत्त्वज्ञान और आचार के क्षेत्र में भिन्न-भिन्न अभिप्राय से लागू होते हैं और हमें विभिन्न परिणामों पर पहुँचाते हैं ।

जैन एवं उपनिषद् के तत्त्वज्ञान की निश्चयदृष्टि के बीच भेद

निश्चयदृष्टि से जैन तत्त्वज्ञान की भूमिका औपनिषद् तत्त्वज्ञान में बिलबुल भिन्न है । प्राचीन माने जानेवाले सभी उपनिषद् सत्, असत्, आत्मा, ब्रह्म, अव्यक्त, आकाश आदि भिन्न-भिन्न नामों से जगत् के मूल का निरूपण करते हुए केवल एक ही निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जगत् जड-चेतन आदि रूप में कैसा ही नानारूप क्यों न हो, पर उसके मूल में अमली तत्त्व तो केवल एक ही है, जब कि जैनदर्शन जगत् के मूल में किसी एक ही तत्त्व का स्वीकार नहीं करता, प्रत्युत परस्पर विजानीय ऐसे स्वतन्त्र दो तत्त्वों का स्वीकार करके उसके आधार पर विश्व के वैश्वरूप की व्यवस्था करता है । चौबीस तत्त्व माननेवाले सांख्य दर्शन को और शांकर आदि वेदान्त शास्त्रियों को छोड़कर भारतीय दर्शनों में ऐसा कोई दर्शन नहीं जो जगत् के मूलरूप से केवल एक तत्त्व स्वीकार करता हो । न्याय-वैशेषिक हो, साम्ख्य-योग हो या पूर्वमीमांसा हो, सब अपने-अपने ढंग से जगत् के मूल में अनेक तत्त्वों का स्वीकार करते हैं । इससे स्पष्ट है कि जैन तत्त्वचिन्तन की प्रकृति औपनिषद् तत्त्वचिन्तन की प्रकृति से मबथा भिन्न है ।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ४९८-५००)

आचारकर्मों निश्चय एवं व्यवहार दृष्टि

परन्तु आचारकर्मों निश्चय और व्यवहार दृष्टि का निश्चय उरे प्रकार से होता है। तीन वर्गों में मोक्ष को प्राप्त पुरुषार्थ प्राप्त करने की दृष्टि से आचार की व्यवस्था करता है। अतएव भी आचार सीधे ही से साधक की है बल्कि नैतिक आचार है। इस आचार से दृष्टिमान और वाच्यिक दृष्टिओं के निर्मुक्तिपरम साध का समर्थन होता है। पर व्यावहारिक आचार ऐसा प्रमाण नहीं। नैतिक आचार की बुद्धि के निम्नलिखित विभिन्न विभिन्न देश-काल-मान-स्वभाव-वर्ण आदि के अनुसार बारी-बारी परस्पर विभिन्न दिनाई हेतुओं की आचार व्यावहारिक आचार की दृष्टि से विवेक करने है। नैतिक आचार की बुद्धि पर वर्तमान एक ही व्यक्ति अनवरत व्यावहारिक आचारों में से गुजरता है। इन सब हम देखते हैं कि आचारवादी नैतिक दृष्टि या व्यावहारिक दृष्टि मुख्यतया मोक्ष पुरुषार्थ की दृष्टि से ही विचार करती है, जब कि तत्त्वज्ञान निश्चय का व्यवहार दृष्टि केवल ज्ञान के स्वयं को स्वयं से रक्षक ही प्रवृत्त होती है।

तत्त्वज्ञानी और आचारकर्मों निश्चय एवं व्यवहारिक दृष्टि के बीच

एक जन्म महत्त्व का अन्तर

तत्त्वज्ञान और आचारकर्मों उक्त दोनों नयों में एक दूसरा की महत्त्व का अन्तर है जो व्याप्त होने योग्य है। नैतिक-दृष्टि-व्यवहार तत्त्वों का स्वयं आचारक विज्ञानों बारी प्रत्यक्ष कर नहीं पते। इन सब किसी व्यक्ति के स्वयं पर ध्यान रखकर ही वेता स्वयं जानते हैं कि किस व्यक्ति ने तत्त्वस्वयं का साक्षात्कार किया है। पर आचार के बारे में ऐसा नहीं है। कोई भी आचारक स्वयं अपनी वाच्यिक अनु-अनु दृष्टिओं को व उनकी तीव्रता-मन्दता के कारणों की प्रत्यक्ष जान सकता है जब कि जन्म व्यक्ति के लिए पहले व्यक्ति की बलिर्वा लक्ष्य परोक्ष है। नैतिक ही या व्यावहारिक तत्त्वज्ञान का स्वयं उक्त-उक्त वर्ण के सभी अनुयायियों के लिए एक ही है तथा समान परिमाणवाक्य है पर नैतिक व व्यावहारिक आचार का स्वयं ऐसा नहीं। इत्येक व्यक्ति का नैतिक आचार उसके लिए प्रत्यक्ष है। इस जन्म विवेकन से ही केवल

इतना ही सूचित करना चाहता हूँ कि निश्चय और व्यवहार नय ये दो शब्द भले ही समान हो, पर तत्त्वज्ञान और आचार के क्षेत्र में भिन्न-भिन्न अभिप्राय से लागू होते हैं और हमें विभिन्न परिणामों पर पहुँचाते हैं ।

जैन एवं उपनिषद् के तत्त्वज्ञान की निश्चयदृष्टि के बीच भेद

निश्चयदृष्टि से जैन तत्त्वज्ञान की भूमिका औपनिषद् तत्त्वज्ञान से बिल्कुल भिन्न है । प्राचीन माने जानेवाले सभी उपनिषद् सत्, असत्, आत्मा, ब्रह्म, अव्यक्त, आकाश आदि भिन्न-भिन्न नामों में जगत् के मूल का निरूपण करते हुए केवल एक ही निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जगत् जड़-चेतन आदि रूप में कैसा ही नानारूप क्यों न हो, पर उसके मूल में असली तत्त्व तो केवल एक ही है, जब कि जैनदर्शन जगत् के मूल में किसी एक ही तत्त्व का स्वीकार नहीं करता, प्रत्युत परस्पर विजातीय ऐसे स्वतन्त्र दो तत्त्वों का स्वीकार करके उसके आधार पर विश्व के वैश्वरूप की व्यवस्था करता है । चौबीस तत्त्व माननेवाले सांख्य दर्शन को और शांकर आदि वेदान्त शास्त्रियों को छोड़कर भारतीय दर्शनों में ऐसा कोई दर्शन नहीं जो जगत् के मूलरूप में केवल एक तत्त्व स्वीकार करता हो । न्याय-वैशेषिक हो, सांख्य-योग हो या पूर्वमीमांसा हो, सब अपने-अपने ढंग से जगत् के मूल में अनेक तत्त्वों का स्वीकार करते हैं । इसमें स्पष्ट है कि जैन तत्त्वचिन्तन की प्रकृति औपनिषद् तत्त्वचिन्तन की प्रकृति से सख्ता भिन्न है ।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ४९८-५००)

सप्तमगी

सप्तमगी और उत्पद्य आधार

विद्य-विषय अनेकान्यो दृष्टिजांचा या मनोवृत्तियो से जो एक ही तत्त्व के नाता दर्शन अभिष्ट होते हैं उन्हीं के आधार पर मयवाद की दृष्टि जारी होती है। जिन दो दर्शनों के विषय ठीक एक-दूसरे से भिन्न दृष्टि जांचा जाय पड़ते हों ऐसे दर्शनों का समन्वय बतलाने की दृष्टि से उनके विषयभूत भाव-अभाव-आत्मक दोनों अर्थों की लेकर उन पर जो सम्बन्धित वाक्य-अर्थ बनाय जाते हैं वही सप्तमगी है। सप्तमगी का आधार मयवाद है और उसका ध्येय समन्वय है अर्थात् अनेकान्त दृष्टि का व्यापक दर्शन कथना है जैसे किसी भी प्रमाण से जाने हुए पदार्थ का दूसरे की बोध कराने के लिए पदार्थ-अनुमान अर्थात् अनुमानवाक्य की रचना की जाती है, वैसे ही विच्छेद अथवा का समन्वय झेलना की समझाव की दृष्टि से वाक्य-वाक्य की रचना भी की जाती है। इस तरह मयवाद और मयवाद अनेकान्तदृष्टि के शोर में अपने आप ही विलीन हो जाते हैं।

(ब जी नि ब २ पृ १७२)

सप्तमगी और कलक मूल

(१) मय अर्थात् वस्तु का स्वरूप समझानेवाले बचन का प्रकार अर्थात् वाक्यरचना।

(२) वे सप्तमगी जाते हैं फिर भी मूल दो चीजें [(१) स्वाय् अस्ति (२) स्वाय् नास्ति और (३) स्वाय् अवस्तव्य] ही हैं। बचिदास्य चार [(१) स्वाय् अस्ति-नास्ति (२) स्वाय् अस्ति-अवस्तव्य (३) स्वाय् नास्ति-अवस्तव्य और (४) स्वाय् अस्ति-नास्ति-अवस्तव्य] दो मूल अर्थों के वास्तविक विभिन्न उपयोग से होते हैं।

(३) जिमी भी एक चरु ने चारे में या एक ही घम में चारे में भिन्न-भिन्न विचारगो को मानना में भेद दिखा देता है। यह भेद विरोध ही था नहीं और यदि न हो तो तात्पर्यमान विरोध में अविरोध किन प्रकार घटाना? अतः यो कहो कि अगुण विविधता चरु के चारे में जब घम-विषयक दृष्टि-भेद दिखा देते हैं तो वे भेदों का प्रमाणपूर्ण समन्वय करना और वैसा करने सभी नहीं दृष्टियाँ को उनके योग्य स्थान में रक्का कर दिया करना—उन भावना में मन्त्रमगी का मूल है।

सप्तमगी का काय विरोध का परिहार

उदाहरणार्थ एक आत्मद्रव्य का लेकर उसके नित्यत्व के चारे में दृष्टि-भेद है। कोई आत्मा को नित्य मानना है तो पाई नित्य मानने में प्रकार करना है, और कोई ऐसा कहता है कि वह तत्त्व ही वचन-अगोचर है। इस प्रकार आत्मतत्त्व के चारे में तीन पक्ष प्रगट हैं। इसलिए यह विचारणीय है कि क्या वह नित्य ही है और अनित्यत्व उसमें प्रमाणवाधित है? अथवा क्या वह अनित्य ही है और नित्यत्व उसमें प्रमाणवाधित है? अथवा उसे नित्य या अनित्य न कहकर अवक्तव्य ही कहना योग्य है? उन तीनों प्रश्नों की परीक्षा करने पर तीनों यदि सच्चे हों तो उनका विरोध दूर करना चाहिए। जब तक विरोध खड़ा रहेगा तब तक परस्पर विरोध अतः घम एक वस्तु में है ऐसा कहा नहीं जा सकता। फलतः विरोध-परिहार की ओर ही मन्त्रमगी की दृष्टि सवप्रथम जाती है। वह निश्चित करती है कि आत्मा नित्य ही है, परन्तु मात्र दृष्टियों से नहीं, मात्र मूल तत्त्व ही दृष्टि में वह नित्य है, क्योंकि वह तत्त्व पहले कभी नहीं था और पीछे से उत्पन्न हुआ ऐसा नहीं है तथा वह तत्त्व मूल में ही में नष्ट होगा ऐसा भी नहीं है। अतः तत्त्वरूप से वह अनादिनिघन है और यही उनका नित्यत्व है। ऐसा होने पर भी वह अनित्य भी है, परन्तु उसका अनित्यत्व द्रव्य दृष्टि में नहीं किन्तु मात्र अवस्था की दृष्टि से है। अवस्थाएँ तो प्रतिसमय निमित्तानुसार बदलती रहती ही हैं। जिसमें कुछ-न-कुछ रूपान्तर न होता हो, जिसमें आन्तरिक या बाह्य निमित्त के अनुसार सूक्ष्म या स्थूल अवस्थाभेद सतत चालू न रहता हो वैसे तत्त्व की कल्पना

ही नहीं हो सकती। जब अवाकाशोद्धारना शुरू है और बड़ी अनियमित है। इस प्रकार आत्मा इष्ट रूप से (सामान्य रूप से) नियत होने पर भी अवकाश रूप से (विशेष रूप से) अनियमित भी है। नियमित और अनियमित दोनों एक ही स्वभाव से एक वस्तु से जानने पर विरोध आता है। जैसे कि इष्टरूप से ही आत्मा नियत है ऐसा मानने वाला उसी रूप से अनियमित मानेगा। इसी प्रकार आत्मा नियत अनियमित आदि शब्दों द्वारा उन-उन रूप से प्रतिपाद्य होने पर भी अवकाश रूप से किसी एक चरित्र से नहीं बंधी जा सकती। जब यह अवकाश रूप से शब्द का विषय होनी है। फिर भी सामान्य रूप से जैसे किसी चरित्र का विषय नहीं हो सकती। अतः अवकाश रूप से ही। इस प्रकार एक नियमितचर्म के आधार पर आत्मा के बारे में नियत अनियमित अवकाश रूप से तीन बातें—जगत्-जिबन छूटने हैं।

इसी प्रकार एतत्-सत्त्व-विघ्न-अविभाज्य-आदि सर्वनामान्य चर्मों को लेकर किसी भी वस्तु के बारे में ये तीन अवकाश रूप से ही बातें हैं। प्रत्यक्ष-वदन्त-आदि अनावाक्य चर्मों को लेकर भी अत्यन्त ही बड़ाई जा सकती है। एक वस्तु से आकाश का अन्वय-विघ्न-चर्म ही उनमें से प्रत्येक को छेद और उसका दूरस्थ या तीव्रतर चरण चर्म-वदन्त का लक्षण है।

प्राचीन काल में आत्मा शब्द आदि पञ्चाक्षरि-नित्य-अनित्य-सत्त्व-असत्त्व-एतत्त्व-अतुल्य-व्यापकत्व-अव्यापकत्व आदि को लेकर परस्पर विरोधी वाद चलते थे। इन वादों का समापन करने की दृष्टि से ये चर्म-वदन्तों की दृष्टि हुई। इस अवकाशवादी के भी जाने जाकर साम्प्रदायिक वाद का रूप प्राप्त किया और उसका सत्यमयी के परिचयन हुआ।

सत्त्व में अधिक अवकाश नहीं है, इसीलिए सत्त्व की सफाई नहीं है। मूल तीन की विविध संशोधना करी और सत्त्व में अन्तर्भूत न हो ऐसा कोई चर्म बनाओ तो तीन हीन सत्य-अनित्य का आशङ्क कर ही नहीं करेगा।

इसका सविष्ट सार अक्षीतिवित्त है —

(१) साम्प्रदायिक प्रचलित वादों का समीकरण करना—यह आकाश-वदन्तों की श्रेष्ठ है।

(२) यैसा करने वस्तु के स्वरूप का विनिश्चय करना और मयार्थ ज्ञान प्राप्त करना—यह उसका माध्य है।

(३) बुद्धि में नास्ति होनेवाले किसी भी धर्म के बारे में मुख्य तीन ही विचार्य मभव हैं और चाहे जितने शाब्दिक परिवर्तन में मग्गा बढ़ाई जाय तो भी ये मान ही हो सकते हैं।

(४) जितने धर्म उनकी ही मणभगी हैं। यह वाद अनेकान्तदृष्टि का विचार-विषयक एक मणभ है। हमारे दृष्टान्त के रूप में जो शब्द, आत्मा आदि दिये हैं उसका कारण यह है कि प्राचीन आर्य विचारक आत्मा का विचार करने थे और बहुत हुआ तो आगम प्रामाण्य की चर्चा में शब्द को लेते थे।

(५) वैदिक आदि दशनों में भी अनेकान्तदृष्टि का स्वरूप देना जा सकता है।

(६) प्रमाण से बाधित न हो उनसब दृष्टियों का समग्र करने का हमके पीछे उद्देश्य है, फिर भले ही वे विरुद्ध मानी जाती हों।

(द० अ० चि० भा० २, पृ० १०६२-१०६४)

महत्त्व के चार भगों का अथवा उल्लेख निर्देश

सप्तभगीगत मात भगों में शुरू के चार ही महत्त्व के हैं^१ क्योंकि वेद, उपनिषद् आदि ग्रन्थों में तथा 'दीधनिकाय' के ब्रह्मजालगूत्र में ऐसे चार विकल्प छूटे-छूटे रूप में या एक साथ निर्दिष्ट पाये जाने हैं। मात भगों में जो पिछले तीन भग हैं उनका निर्देश किसी के पदरूप में वही देगने में नहीं आया। इसमें शुरू में चार भग ही अपनी ऐतिहासिक भूमिका रखते हैं ऐसा फलित होना है।

१ ये मात भग इस प्रकार हैं (१) स्याद् अस्ति, (२) स्याद् नास्ति, (३) स्याद् अस्ति-नास्ति, (४) स्याद् अवक्तव्य, (५) स्याद् अस्ति-अवक्तव्य, (६) स्याद् नास्ति-अवक्तव्य, (७) स्याद् अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य।

‘अवकाशम्’ न अर्थ क विनय न कुछ विचारणा

सुक के चार भयो न एन ‘अवकाशम्’ नाम का भय भी है। उनके अर्थ के बारे न कुछ विचारणीय बात है। आत्मभूम के प्रारम्भ में अवकाश भाग का अर्थ ऐसा दिया जाता है कि सत्-असत् या नित्य-अनित्य आदि दो अर्थों को एक साथ प्रतिपादन करनेवाला कोई सम्भव ही नहीं अतएव ऐसे प्रतिपादन की विवक्षा होने पर वस्तु अवकाशम् है। परन्तु अवकाशम् शब्द के इतिहास को देखते हुए कहना पड़ता है कि उसकी कुत्तरी न ऐतिहासिक व्याख्या पुराने शास्त्रों में है।

उपनिषद् में ‘यतो वाचो निवर्तन्ते अक्षय्यं वचना सद्’ इस उक्ति के द्वारा ब्रह्म के स्वभाव की अनिर्वचनीय वचना अवकाशोपर सूचित किया है। इसी शब्द आचारण न भी ‘सम्बो सत् निवर्तति सत्त्व मुचो न विनमर्’ आदि द्वारा आत्मा के स्वभाव को वचनाओपर कहा है। कुछ में भी अनेक वस्तुओं की सम्बन्धित अर्थ के द्वारा वचनाओपर ही सूचित किया है।

जीन परम्परा में तो ‘अवकाशम्’ शब्द प्रसिद्ध है जो वही वचनाओपर नहीं होते। मैं समझता हूँ कि उपनिषद् में अवकाशम् न जो अर्थ दिया जाता है वह पुरानी व्याख्या का बाधामित न सर्वमय्य कुत्तरी रूप है।

सप्तमवी लक्ष्यप्रत्ययक ज्ञान नहीं है

सप्तमवी ने विचारप्रवृत्ति में एक बात का निर्देश करना पड़ती है। श्रीलकराचार्य ने ‘ब्रह्मसूत्र’ १-२-३३ के माध्य में सप्तमवी की लक्ष्यप्रत्ययक ज्ञान रूप से निश्चित किया है। श्रीराधाशुभाचार्य ने भी इसी का अनुसरण किया है। यह हुई पुराने लक्षण-अवकाशवाच साम्प्रदायिक सुप की बात। पर मुक्तनाम्य और व्यापक अवकाश के आचार पर प्रवृत्त हुए मय सुप के विपरीत का विचार इस विषय में जानना चाहिए। डॉ ए बी धुप को

१ तैत्तिरीय उपनिषद् २-४।

आचारण सु १ ।

२ मल्लभनिवास सुत १३।

४ विरोधावकाशमाध्य १४१ ४८८।

भारतीय तथा पाश्चात्य तत्त्वज्ञान की मूल आधारभूतों में प्राणियों द्वारा भीरु
 प्राण का आकार देगन्त के विशेष पक्षधारी रूप—उन्होंने अपने 'जैन
 अने प्राण' भाषण में स्पष्ट कहा है कि 'मनुष्य की मूल कोटि समानान
 नरी है, वह तो मनुष्य के नानाविध स्वभावों की निरुद्धता एवं विनाशकारी
 है। श्री नमदाशतक में, जो भारतीय मनुष्य तत्त्वज्ञान की परम्पराओं और
 नामक वेद-वेदान्त की परम्परा के अनाधारण मौलिक विद्वान् 'मे' आर
 जिन्होंने 'हिन्दू तत्त्वज्ञान की इतिहास' आदि अनेक अमूल्यपूर्ण पुस्तकें
 लिखी हैं, उन्होंने भी मनुष्य की का निरूपण बिल्कुल अमाम्प्रदायिक दृष्टि
 में किया है, जो पठनीय है। मनुष्य का प्राण, डॉ० दासगुप्ता आदि तत्त्व-
 ज्ञानियों ने भी मनुष्य की का निरूपण जैन दृष्टिकोण को प्रभावित नहीं कर
 ही लिया है।

(६० औ० जि० म० २, पृ० ५०३-५०४)

१ आपणो घम, पृ० ६७३ ।

२ पृ० २१३-२१९ ।

३ राधाकृष्णन् इण्डियन फिलॉसॉफी, वॉल्यूम १, पृ० ३०२ ।

४ दासगुप्ता ए हिन्दी ऑफ इण्डियन फिलॉसॉफी वॉल्यूम १, पृ०
 १७९ ।

ब्रह्म और सम

कहाँ तक भारतीय न्यायविचार का सम्बन्ध है ऐसा कहा जा सकता है कि उन न्यायविचार के दो निम्न-लिखित उपन्यास हैं। एक है स्वामी और दूसरा है प्रभु। अर्थात् परमात्मनिष्ठ है और दूसरा बाह्य है।

समता का प्रेरक तत्त्व 'सम'

किसी अज्ञान काल में अनुपपन्न होने वाले कालों के विचार करने के लिए प्रेरित हुआ मैं स्वयं क्या हूँ? क्या हूँ? दूसरे जीवों के साथ मेरा क्या सम्बन्ध है?—ऐसे प्रश्न उत्पन्न मन में पैदा हुए। इनका उत्तर देने के लिए वह अन्तर्मुख हुआ और अपने तत्त्वोपलब्धि के परिचायकस्वरूप उसे ज्ञान हुआ कि मैं एक सर्वोत्तम तत्त्व हूँ और दूसरे प्राणीचर्य के बीच बँधी ही बैठता हूँ। इस विचार ने उसे अपने और दूसरे प्राणीचर्य के बीच समता का वर्णन कराया। इस वर्णन में है न्यायशास्त्र के विविध अर्थ और उसकी भूमिकाएँ न्यायविचार में उपस्थित हुई। बुद्धि का यह प्रवाह 'सम' के रूप में प्रसिद्ध है।

'बुद्धि' और उसके विविध अर्थ

बुद्धि का दूसरा प्रत्यक्षानुभव बाह्य प्रकृति है। जो विरक्तबुद्धि के विविध प्रमाणों, प्रमाणों और उनके प्रेरक शक्तियों की ओर बाधित हुए वे उनको प्रसंग के बलित्व की वजह से कहें कि कथितमय प्रकृति की भूमिका प्राप्त हुई। उदाहरणार्थ अन्वेष के निम्न कथि में उर के प्रकाशप्रेरक एवं रोमांचक वर्णन का संवेदन किया उसने एकप्रकार की तथ्यी के रूप में उसका रूप प्रकट में बाध दिया। समुद्र की प्रकृति तथ्यी और प्रमाणों के बीच जीना-बाधा करनेवासी निम्न कथि को समुद्र के लक्ष्यप्रकट रूप का एक

के रूप में स्मरण हो आया उसने वरुणसूक्त में उस वरुणदेव की अपने सर्व-शक्तिमान रक्षक के रूप में स्तुति की। जिसे अग्नि की ज्वालाओं और प्रकाशक शक्तियों का रोमांचक संवेदन हुआ उसने अग्नि के सूक्तों की रचना की। जिसे गाढ़ अन्वकारवाली रात्रि का लोमहर्षक संवेदन हुआ उसने रात्रिसूक्त रचा। यही बात वाक्, स्कम्भ, काल आदि सूक्तों के बारे में कही जा सकती है। प्रकृति के अलग-अलग रूप हैं, अथवा उन में कोई दिव्य सत्त्व हो, अथवा उन सबके पीछे कोई एक परम गूढ़ तत्त्व हो, परन्तु भिन्न-भिन्न कवियों द्वारा की गई ये प्रार्थनाएँ दृश्यमान प्रकृति के किन्हीं-न-किन्हीं प्रतीकों के आधार पर रची गई हैं। भिन्न-भिन्न प्रतीकों का अवलम्बन लेनेवाली ये प्रार्थनाएँ 'ब्रह्म' के नाम से प्रसिद्ध थीं।

ब्रह्म के इस प्राथमिक अर्थ में से फिर तो क्रमशः अनेक अर्थ फलित हुए। जिन यज्ञों में इन सूक्तों का विनियोग होता वे भी 'ब्रह्म' कहलाये। उनके निरूपक ग्रन्थ और विधिविधान करनेवाले पुरोहितों का भी ब्रह्म, ब्रह्मा या ब्राह्मण के रूप में व्यवहार होने लगा। प्राचीन काल में ही प्रकृति के विविध पहलू या दिव्य सत्त्व एक ही तत्त्वरूप माने जाने लगे थे और ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में ही स्पष्ट कहा है कि इन्द्र, मित्र, वरुण, अग्नि आदि भिन्न-भिन्न नामों से जिनकी स्तुति की जाती है वे आखिर में तो एक ही तत्त्वरूप हैं और वह तत्त्व यानी मत्। इस प्रकार प्रकृति के अनेक प्रतीक अन्ततोगत्वा एक मत्-रूप परम तत्त्व में एकाकार हुए और यह विचार अनेक रूपों में आगे विकसित और विस्तृत होता गया।

श्रमण और ब्राह्मण विचारधारा की एक भूमिका

ममभावना के उपासक 'ममन' या 'समण' कहलाये और संस्कृत में उसका रूपान्तर 'ममन' या 'श्रमण' हुआ, परन्तु 'सम' शब्द संस्कृत ही होने में उसका संस्कृत में 'समन' रूप बनता है। 'ब्रह्मन्' के उपासक और चिन्तक ब्राह्मण कहलाये। पहला वर्ग मुख्यतया आत्मलक्ष्मी रहा, दूसरे वर्ग ने विश्वप्रकृति में से प्रेरणा प्राप्त की थी और उन्हीं के प्रतीकों के द्वारा वह नूतनतम तत्त्व पर्यन्त पहुँचा था, इसलिए वह मुख्य रूप से प्रकृतिलक्ष्मी रहा। इस प्रकार दोनों वर्गों की बुद्धि का आद्य प्रेरकस्थान भिन्न-भिन्न था,

परन्तु दोनों वर्गों की बुद्धि के प्रवाह तो किसी अन्तिम सत्य की ओर ही बढ़ रहे थे ।

बीच के अनेक युगों में इन दोनों प्रवाहों की दिशा अलग-अलग या अलग-ही बनती-बनती-बनती इन दोनों में सन्तर्पण भी होते-परन्तु सम का आत्मसम्पत्ति प्रवाह अन्त में समग्र विश्व में चतुर्दलित है और बेसा उत्पन्न सभी देहधारियों में बसा ही है ऐसी स्थापना में परिसमाप्त हुआ । इसी से उसने पृथ्वी पानी और वनस्पति तक में चेतनतत्त्व फैला और उसका अनुभव किया । दूसरी ओर प्रकृतिव्यक्ती दूसरा विचारप्रवाह विश्व के अनेक भाग्य पदार्थों को कृता हुआ अन्तर की ओर उन्मुख हुआ और उसने उपनिषत्काल में स्पष्ट रूप से स्थापित किया कि निश्चित विश्व के मूल में का एक सत् का ब्रह्म तत्त्व है वही देहधारी जीवव्यक्ति में भी है । इस प्रकार पहले प्रवाह में व्यक्तिगत चित्तन समग्र विश्व के समभाव में परिणत हुआ और उसके आधार पर जीवन का आचारमार्ग भी स्थापित किया गया । दूसरी ओर विश्व के मूल में दिखाई देनेवाला परम तत्त्व ही व्यक्तिगत बीच है—जीवव्यक्ति उस परम तत्त्व से भिन्न नहीं है ऐसा ब्रह्म भी स्थापित हुआ और इस ब्रह्म के आधार पर अनेक आचारों की योजना की हुई । एता और ब्रह्मपुत्र के प्रभव स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न होने पर भी अन्त में वे दोनों प्रवाह जिस तरह एक ही महासमुद्र में मिलते हैं, वही तरह आत्मव्यक्ती और प्रकृतिव्यक्ती दोनों विचारधाराएँ अन्त में एक ही मूर्धिका पर आ मिलती हैं । इनमें नेत्र प्रदीप्त होता ही तो वह स्वतन्त्र साक्षिक है और बहुत हुआ तो बीच के समय में सन्तर्पण के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुए सत्कारों के कारण है ।

आत्मत विरोध होने पर भी एकता की प्रत्यक्ष परमार्थ बुद्धि

बढ़ रही है कि सनातन में धारणों में और चित्ताकेन्द्र धारि में भी ब्रह्म और सम के आत्मगत चैतन्य हुए विचार और आचारों के क्षेत्र और विरोधों का उत्प्रेक्ष्य जाता है । इन बीच विरोधी तीन आपसों और बलीय के चित्ताकेन्द्रों तथा दूसरे अनेक इन्हीं में बाह्य और अन्तर्गत इन दो वर्गों का उत्प्रेक्ष्य देखने है । महाभाष्यकार पदमणि ने इन दोनों वर्गों के सात्वत विरोध है ऐसा भी निर्दिष्ट किया है । ऐसा होने पर भी अगर कहा वह प्रकार, वे दोनों प्रवाह



अपने-अपने ढंग से एक ही परम तत्त्व का स्पष्ट करते हैं ऐसा प्रतिपादन किया जाय तो वह किम दृष्टि ने ? उस प्रश्न का न्यायिकरण किये बिना तत्त्व-जिज्ञासा मनुष्य नहीं हो सकती ।

वह दृष्टि है परमाय की । परमायदृष्टि गुल, जाति, वंश, भाषा, विशा-वाड और वेग आदि के भेदों का अतिक्रमण कर वस्तु के मूलगत स्वरूप को देखती है, अर्थात् वह स्वाभाविक रूप में अभेद अथवा समता की ओर ही उन्मुख होती है । व्यवहार में पैदा होनेवाले भेद और विचार का प्रवर्तन सम्प्रदायों और उनके अनुयायियों में ही होता है और सभी-कभी उन्मूल में सघट भी पैदा होता है । ऐसे सघट के सूचक ब्राह्मण-श्रमण वर्ग के भेदों का उल्लेख प्राचीन ग्रन्थों में आता है, परन्तु उसके साथ ही परमार्थदृष्टिमम्पन्न प्राज्ञ पुरुषों ने जो ऐक्य देखा था या अनुभव किया था उसका निर्देश भी अनेक परम्पराओं के अनेक ग्रन्थों में आता है । जैन आगम, जिनमें ब्राह्मण और श्रमण वर्ग के भेद का निर्देश है उन्हीं में मच्च ब्राह्मण और मच्च श्रमण का समीकरण उपलब्ध होता है । त्रीद्व पिटका में भी वैसा ही समीकरण आता है । वनपर्व में अजगर के रूप में अवतीर्ण नहुष ने मच्चा ब्राह्मण की ओर ऐसा प्रश्न युधिष्ठिर में पूछा है । इसके उत्तर में युधिष्ठिर के मुख में महर्षि व्यास ने कहा है कि प्रत्येक जन्म लेनेवाला व्यक्ति मकर प्रजा है । मनु के शब्दों का उद्धरण देकर व्यास ने समझाया है कि प्रजामात्र मकरजन्मा है, और सद्वृत्तवाला शूद्र जन्मजात ब्राह्मण से भी उत्तम है । व्यक्ति में मच्चरित्र एवं प्रज्ञा हो तभी वह मच्चा ब्राह्मण बनता है । यह हुई परमायदृष्टि । गीता में ब्रह्म पद का अनेकवा उल्लेख आता है, साथ ही मम शब्द भी उच्च अर्थ में मिलता है । पण्डिता समदर्शिन — यह वाक्य तो बहुत प्रसिद्ध है । मुत्त-निपात नाम के त्रीद्व ग्रन्थ में एक परमदृष्टमुत्त है । उसमें भाग्यपूर्वक कहा है कि दूसरे हीन या झूठे और मैं श्रेष्ठ — यह परमार्थदृष्टि नहीं है ।

गंगा एवं ब्रह्मपुत्रा के प्रभवस्थान भिन्न, परन्तु उनका मिलनस्थान एक । ऐसा होने पर भी दोनों महानदियों के प्रवाह भिन्न, किनारे पर की वस्तिर्या भिन्न, भाषा और आचार भी भिन्न । ऐसी जुदाई में लीन रहने-वाले मिलनस्थान की एकता देख नहीं सकते । फिर भी वह एकता तो सत्य ही है । इसी प्रकार भिन्न-भिन्न प्रभवस्थानों से उत्पन्न होनेवाले विचार-

प्रवाह विष-निष्ठ जग में पोषित होने के कारण उनसे बहुत ज़ी में कम रहनेवाले अनुवादी दोनों प्रवाही वा नमीकरण केन मही सनने परन्तु वह लक्ष्य ही अवाप्ति है। उने वेगमवाले प्रतिभावाण पुनः समय-ममर पर अचरीर्ण होने रहे है और वह भी नही परम्पराको से ।

ममर का मुद्रातेन होने पर भी वीन और बीन वीनी समय परम्पराओं में ब्रह्मचर्य और ब्रह्मविहार लक्ष्य इनने अधिक अवस्थित है कि उनकी इन परम्पराओं से अन्वय किया ही नहीं जा सकता । इसी प्रकार ब्रह्मचर्य का मुद्रातेन कारण करनेवाले चर्म में भी 'सम' पर ऐसा ही प्पराण हो गया है कि उनकी ब्रह्मज्ञान या ब्राह्मी विधि के अन्वय किया ही नहीं जा सकता ।

ब्राह्मी ज्ञान से नमी आनेवाली इन परमार्थबुद्धि का उतर ज्ञान में भी ममर पोषण होता रहा है । इसीलिए ज्ञान में ब्राह्मण परन्तु ममप्रकार से बीन अनुचर्य में अभिचर्यकोण में लपट रहा है कि 'आत्मव्यममनी मार्ग' ब्राह्मण्यवेव तम् । उनसे ज्येष्ठ जन्म अलग में भी बैठे ही अभिग्रह की लूचना अन्वय नहीं की है ।

परमार्थबुद्धि की वह परम्परा साम्प्रदायिक माने जानेवाले नर्तनह महेन में भी व्यक्त हुई है । उनसे विद्वान् में व्याप्त एक उत्प के रूप में हरि का कीर्तन करने के पन्थान् उन्होंने उस हरि के अलग वीनचर्मन का एक अन्वय 'समबुद्धि न ल्प्यान्ववादी' (समबुद्धि और ल्प्यान्ववादी) भी कहा है । इसी प्रकार साम्प्रदायिक लम्बे जानेवाले अन्वयवाय पदीविचर्यको में भी कहा है कि समान प्राप्त करना ही ब्रह्मचर्य की प्राप्ति है ।

इस परमार्थ और अन्वयबुद्धि का ज्ञेय तथा परमार्थबुद्धि की परमार्थता की अलम्बसका भी प्रश्न में भी बनाई है । एक ब्राह्मणी के द्वारा के मोहन का उन्होंने स्वीकार नहीं किया । उन उन्होंने कहा कि वह ही मेरा एक कुटुम्बवत नागर-लक्षकार है । उसकी वास्तविकता में लक्षित नहीं जानता । मात्र लक्षकार का अनुसरण करता है इतना ही । वही बुद्धि का विद्वान् उन्होंने अन्वय किया है । वीन आचम लूचकताय की प्रस्तावना में उन्होंने कहा है कि 'वीन (जन्म) हुए बिना 'ब्राह्मण' नहीं हुआ जाता और 'ब्राह्मण' हुए बिना 'वीन' नहीं हुआ जाता । तात्पर्य यह कि वीनचर्म

का अन्य दृष्टि का और मोक्षार्थियों का जीने में है और आत्मार्थ का अन्य विषय की विचारणा का आभास उभारने में है ।"

इसमें गैतप पत्र में हम यह जान सकते हैं कि बुद्धि अत्र में एक ही स्तर में विद्यमान नहीं है और साथ ही यह भी समझ सकते हैं कि व्यवहार के चाहे जितने शेष और विवेका का अभाव क्या नहीं, परन्तु परमात्म-दृष्टि अभी स्पष्ट नहीं होती ।

[गुह्यतमो साहित्य परिषद के अधिवेशन में मध्यम १९४६ के अक्टूबर में अधिवेशन में तत्काल विभाग के अधिवेशन में दिये गये भाषण में से]

अन्यथा महावीर ने जब वर्षावस्था को छोड़ आका सब त्याग के बुद्धि विन्दु पर अपनी सम्भा के विभाव लिये । उसमें मुख्य को विभाव के एक घर-घर और बुद्धि-वर्षीने का त्याग करके विहरण करनेवाला अनन्तर वर्त और दूसरा बुद्धि-वर्षीने के आनन्द स्थानचन्द्र बनाये वर्त । पहला वर्त पूर्ण त्वादी था । उसमें स्त्री-पुत्र दोनों आने के और व माधु-माध्वी बहुकाली व । दूसरा वर्त पुत्र त्याग का अधिपदी था । इस प्रकार अनुविद सचम्पवस्था—अथवा आश्रम-पञ्च व प्राचीन राज का घर लय व उपयोग करे तो अनुविद वर्षावस्था—भूक हुई । माधुन्य की व्यवस्था साधु करने। उसमें नियम हम सब में सब की है और माधु में भी बहुत सुन्दर और व वस्तुस्थिति से दिये पद हैं । माधुन्य के ऊपर आश्रम सब का बहुत नहीं है ऐसा कीर्ति व समझें । प्रत्येक विविधता लय से अच्छे कार्य करने के लिए साधु सब स्वयम् है परन्तु वही पूरा माधुन्य ही अथवा ही समझें ही अथवा ही अच्छे काम में भी सब की अनेका ही वही माधुन्य में स्वयं ही आश्रम सब का बहुत अपनी इच्छा से स्वीकार लिया है । इसी प्रकार आश्रम सब का अधिपद वनेक प्रकार से मिल होने पर भी माधुन्य का बहुत वह मतलब ही आश्रम है । इस प्रकार पारम्परिक समझों में वे दोनों सब सामान्य ही समझी ही करते आये हैं ।

आज की साक्षरता अभियान महावीर की तो रीत ही है परन्तु यह स्तरा उन्नत की प्राचीन है । नववती जैसे आधुनिक ये तथा सुन्दर प्राचीन

ग्रन्थों में पार्श्वपत्य अर्थात् पार्श्वनाथ के शिष्यों की बात आती है। उनमें से कई भगवान के पास जाने में सकोच अनुभव करते हैं, कई उन्हें घम-विरोधी समझकर हैरान करते हैं, कई भगवान को हराने के लिए अथवा उनकी परीक्षा करने की दृष्टि में अनेक प्रकार के प्रश्न पूछते हैं, परन्तु अन्त में पार्श्वपत्य की वह परम्परा भगवान महावीर की शिष्यपरम्परामें या तो समा जाती है या फिर उसका कुछ सड़ा हुआ भाग अपने आप छड़ जाता है। इस प्रकार भगवान का साधुसंघ पुनः नये रूप में ही उदित होता है, वह एक सत्ता के रूप में नवनिर्माण पाता है।

बुद्धिमत्तापूर्ण सविधान

उसकी रहन-सहन के, पारस्परिक व्यवहार के तथा कर्तव्यों के नियम बनते हैं। इन नियमों के पालन के लिए और यदि कोई इनका भंग करे तो उसे योग्य दण्ड देने के लिए, सुव्यवस्थित राज्यतन्त्र की भाँति, इस सामु-सम्प्रदाय के तन्त्र में भी नियम बनाये जाते हैं, छोटे-बड़े अधिकारी नियुक्त किये जाते हैं और इन सबके कार्यों की मर्यादा आँकी जाती है। सध-स्यविर, गच्छस्यविर, आचार्य, उपाचार्य, प्रवक्त, गणी आदि की मर्यादाएँ, आपसी व्यवहार, काय के विभाग, एक-दूसरे के झगड़ों का निर्णय, एक-दूसरे के गच्छ में अथवा एक-दूसरे के गुरु के पास जाने-आने के, मीखने के, आहार इत्यादि के नियमों का जो वर्णन छेदसूत्रों में मिलता है उसे देखने में साधुसंस्था की सघटना के बारे में आचार्यों की दीर्घदर्शिता के प्रति मान उत्पन्न हुए बिना नहीं रहता। इतना ही नहीं, आज भी किसी बड़ी संस्था को अपनी नियमावली तैयार करनी हो अथवा उसे विशाल बनाना हो तो उसे साधुसंस्था की इस नियमावली का अभ्यास अत्यन्त सहायक होगा, ऐसा मुझे स्पष्ट प्रतीत होता है।

भिक्षुसंघ और उसका बौद्ध संघ पर प्रभाव

इस देश के चारों कोनों में साधुसंस्था फैल चुकी थी। भगवान के अस्तित्व काल में चौदह हजार भिक्षु और छत्तीस हजार भिक्षुणियों के होने का उल्लेख आता है। उनके निर्वाण के पश्चात् इस साधुसंस्था में कितनी

बुद्धि या कभी हुई इसका कोई निश्चित विवरण हमारे पास नहीं है फिर भी ऐसा माफूम होता है कि भगवान् के बाद जमुठ सताव्वियो तक ठाँ इस सत्ता में कभी नहीं हुई थी सम्मथत अभिवृद्धि ही हुई होयी । साधुसत्ता में मित्रों को स्थान प्रबन्धन महावीर ने ही सर्वप्रथम नहीं दिया था उनके पहुँच में मित्रवियाँ जैन साधुसत्ता में थी और दूसरे परिवाराज्य पक्षों में भी थी फिर भी इतना तो सच है कि भगवान् महावीर ने अपने साधुसत्ता में मित्रों को जून अवकाश दिया और उसकी व्यवस्था अधिक मजबूत की । इसका प्रभाव बौद्ध साधुसत्ता पर भी पड़ा । कुछ भगवान् साधुसत्ता में मित्रों को स्थान नहीं देना चाहते थे परन्तु उनको साधुसत्ता में मित्रों को स्थान अन्त में देना पड़ा । उनके इस परिवर्तन में जैन साधुसत्ता का कुछ-न-कुछ प्रभाव अवश्य है ऐसा विचार करने पर कम्पता है ।

साधु का ध्येय जीवनबुद्धि

साधु बानी साधक । साधक का कार्य है अमुक ध्येय की सिद्धि ॥ किए साधना करनेवाला उस ध्येय को पाने की इच्छावाला । जैन साधुओं का ध्येय मुख्य रूप से तो जीवनबुद्धि ही निश्चित किया गया है । जीवन की सुदृढ़ करने का मतकर्म है उसके बन्धन उत्तक मज्ज । उसके विमोचन पर उसकी सद्बुद्धिज्जाओं को दूर करना । भगवान् ने अपने जीवन द्वारा समझदार को ऐसा पदार्थपाठ सिखाया है कि जब तक वह स्वयं अपना जीवन अन्तर्मुख होकर नहीं जाँचता समझा घोकन नहीं करता स्वयं विचार एवं व्यवहार में स्थिर नहीं होता और अपने ध्येय के विषय में उसे स्पष्ट प्रतीति नहीं होती तब तक वह कैसे दूसरे को उस और के था कहता है ? जास करके आध्यात्मिक जीवन जैसे महत्त्व के विषय में यदि किसी का नेतृत्व करना हो तो पहले—जहाँसे शुरू करने के उपदेशक अवकाश पुर बनने से पहले—अपने-आपकी उस विषय में बराबर तैयार करना चाहिए । इस तैयारी का समय ही साधना का समय है । ऐसी साधना के किए एतान्त स्थान स्नेही तथा अन्य को दो से अलगवाच किसी भी सामाजिक अवकाश अन्तर्गत में मित्रवत्ता न करना अनुभूत अवकाश के जाने-पीने से तथा खुद-बहुत के निश्चय—इस सबकी जापोचना की गई है ।

स्थानान्तर और लोकोपकार

इस सस्या में ऐसे असाधारण पुरुष पैदा हुए ह, जिनमें अन्तर्दृष्टि और सूक्ष्म विचारणा मदा-सवदा विद्यमान रही थी। कई ऐसे भी हुए हैं, जिनमें वहिर्दृष्टि तो थी ही, और अन्तर्दृष्टि से भी रहित नहीं थे। कुछ ऐसे भी हुए हैं, जिनमें अन्तर्दृष्टि तो नगण्य अथवा सर्वथा शून्य थी और वहिर्दृष्टि ही मुख्य हो गई थी। चाहे जो हो, परन्तु एक ओर समाज और कुलधर्म के रूप में जैनत्व का विस्तार होता गया और उस समाज में से ही साधु बनकर इस सस्या में दागिल होते गये और दूसरी ओर साधुओं का वसतिस्थान भी धीरे-धीरे बदलता गया। जंगलो, पहाड़ों और नगर के बाहरी भागों में नैऋत्युगल लोकवस्ती में आने लगे। साधुसस्या ने जनसमुदाय में स्थान लेकर अनिच्छा से भी लोकमसंगजनित कुछ दोष अपना लिए हों, तो उसके साथ ही उस सस्या ने लोगों को अपने कुछ खास गुण भी दिये हैं, अथवा वैसा करने का भगोरथ प्रयत्न किया है। जो त्यागी अन्तर्दृष्टिवाले थे और जिन्होंने जीवन में आध्यात्मिक शान्ति प्राप्ति की थी उनके शुभ और शुद्ध कृत्य का लेवा ता उनके साथ ही गया, क्योंकि उनको अपने जीवन की स्मृति दूसरों को देने की तनिक भी परवाह नहीं थी, परन्तु जिन्होंने, अन्तर्दृष्टि होने, न होने अथवा कमोवेश होने पर भी लोककार्य में अपने प्रयत्न द्वारा कुछ अर्पण किया था उनकी स्मृति हमारे समक्ष वज्रलिपि में है—एक समय के मासभोजी और मद्यपायी जनसमाज में मास और मद्य की ओर जो अरुचि अथवा उसके सेवन में अधर्मवृद्धि उत्पन्न हुई है उसका श्रेय साधुसस्या को कुछ कम नहीं है। साधुसस्या का रात-दिन एक काम तो चलता ही रहता कि वे जहाँ कहीं जाते वहाँ सात व्यसन के त्याग का शब्द से और जीवन से पदार्थपाठ सिखाते। मास के प्रति तिरस्कार, शराव के प्रति घृणा और व्यभिचार की अप्रतिष्ठा तथा ब्रह्मचर्य का बहुमान—इतना वातावरण लोकमानस में तैयार करने में साधुसस्या का असाधारण प्रदान है इसका कोई इन्कार नहीं कर सकता।

देवद्रव्य के रक्षण की सुन्दर व्यवस्था

जैनो के तीर्थ दो-पाँच या दस नहीं, और वे भी देश के किसी एक भाग में नहीं, किन्तु जहाँ जायें वहाँ चागे और फैले हुए हैं। यही किसी नमय जैन सनाज का विस्तार कितना था इसका मज़ून है। जैन तीर्थों की एक ग्रास सत्ता ही है। गृह-मन्दिर तथा मवया व्यक्तिगत स्वामित्व के मन्दिरों को एक ओर रखें, तो भी जिन पर छोटे-बड़े सघ का आधिपत्य एव उनकी देखभाल हो ऐसे सघ के स्वामित्व वाले मन्दिरों में छोटे-बड़े भण्डार होते हैं। इन भण्डारों में ग्वाने पैसे जमा होते हैं, जिसे देवद्रव्य कहते हैं। इसमें मन्देह नहीं है कि यह देवद्रव्य इकट्ठा करने में, उसकी सारसभाल रखने में और कोई उमं चाँऊ न कर जाय इसके लिए योग्य व्यवस्था करने में जैन समाज ने अत्यन्त चतुर्गुणा और ईमानदारी बरती है। भारत के दूसरे किसी सम्प्रदाय के देवद्रव्य में जैन सम्प्रदाय के जितनी स्वच्छता शायद ही कही दिखाई दे। इसी प्रकार देवद्रव्य उमके निर्दिष्ट उद्देश्य के अतिरिक्त अन्यत्र कहीं व्यय न हो, उमका दुरुपयोग न हो और कोई हज़म न कर जाय उमके लिए जैन सघ ने एक नैतिक और सुन्दर व्यावहारिक वातावरण खड़ा किया है।

जानने योग्य बातें

तीर्थमस्था के साथ मूर्ति का, मन्दिर का, भण्डार का और यात्रासघ निहालने का—इन चार का अत्यन्त मनोरञ्जक और महत्त्वपूर्ण इतिहास जुड़ा हुआ है। लकड़ी, बानु और पत्थर ने मूर्ति और मन्दिरों में किस-किन प्रकार, किस-किस युग में कैसा-कैसा माग लिया, एक के बाद दूसरी व्यवस्था किस प्रकार आती गई, भण्डारों में अव्यवस्था और गोलमाल कैसे पैदा हुए और उनकी जगह पुन व्यवस्था और नियंत्रण किस तरह आये, समीप एव दूरस्थ तीर्थों में हज़ारों और लाखों मनुष्यों के सघ यात्रा के लिए किस प्रकार जाते और साथ ही वे क्या-क्या काम करते—ग्रह मारा इतिहास खूब जानने जैसा है।

त्याग, शान्ति और विवेकभाव प्राप्त करने की प्रेरणा में से ही हमने

और दूसरी ओर सम्प्रदाय की ज्ञान-विषयक स्पर्धा—इन दो बातों से मुत्सदा के रूप में चली जानेवाली जैन धर्म-पूजार्थी ज्ञानमन्त्र में परिवर्तन हो गया और वह बड़े-बड़े भण्डारों के रूप में स्थापित हो गये ।

प्रत्येक गांव और नगर के बीच का ऐसा लगता कि हजारों बड़े ज्ञान-भण्डार होना ही चाहिए । प्रत्येक द्वागी माधु ही ज्ञानभण्डार की रक्षा और वृद्धि में ही धम की छा मानने लगा । उन पण्डितगणों ने मात्र धर्म में ही कोन न होने जाने तक जो ज्ञानमन्त्र भण्डारों के रूप में व्यवस्थित हो गये । भण्डार पुस्तक में उमड़ने लगे । पुस्तक में भी विविध विषयों के तथा विविध सम्प्रदायों के ज्ञान का संग्रह होने लगा । सब के भण्डार, माधुओं के भण्डार और व्यक्तियों माधुओं के भी भण्डार—इन प्राण-भावों के माधु में भण्डार, भण्डार और भण्डार ही हो गये । इन माधु ही बड़ा ज्ञानमन्त्र बना हुआ, ज्ञानमन्त्र विनिमित्त हुई और अन्यायीयों भी हुए । मुद्रणयोग्य यहाँ नहीं आई थी उस समय भी तभी एक नये ग्रन्थ की रचना होने ही उसी मन्त्र नष्ट हो गया तो जाती और देश के सब बौद्धों में विद्वानों के पास पहुँच जाती । इस प्राण-जैन सम्प्रदाय में ज्ञानमन्त्रों की गंगा अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित होती आई है । ज्ञान के प्रति सजीव भावों के पण्डितगणों में उस समय भी ये भण्डार इतने अधिक हैं और उनमें इतना अधिक विविध एवं प्राचीन साहित्य है कि उग्रा अन्याय करने के लिए विद्वानों की यमी महसूस होती है । विदेश के और इस देश के अनेक शोधकर्ता और विद्वानों ने इस भण्डार के पीछे बरगा बिताये हैं और इनमें सगृहीत बन्नु तथा उनके प्राचीन रक्षाप्रवचन का देखकर व चकित होत हैं ।

ब्राह्मण और जैन भण्डारों के बीच अन्तर

ब्राह्मण सम्प्रदाय के और जैन सम्प्रदाय के भण्डारों के बीच एक अन्तर है और वह यह कि ब्राह्मण भण्डार व्यक्ति की मालिकी के हात में है, जब कि जैन भण्डार बहुधा सब की मालिकी के होते हैं, और कही व्यक्ति की मालिकी के होते हैं तो भी उनका सदुपयोग करने के लिए व्यक्ति स्वतन्त्र होता है, परन्तु दुरुपयोग होता हो तो प्रायः सब की सत्ता आकर गड़ी होती

है। बाइबल भाषितन भाग में ही पुस्तकी में हैं। वर्षाकाल की बनी बुर करने और पुस्तकी की वेगभास के लिए तीन दिन का सरस्वतीजयन नामक वर्ष मनाते हैं। जबकि जैन कालिक युक्ता पचमी की जानपचमी बहुर उत दिन पुस्तकी और भव्यागे की पूजा करते हैं और उत निमित्त बाप बीमासे से होनेवाले विद्या के चढाये में से बुर करते हैं। इस प्रकार जैन ज्ञानसंस्था को एक समय भीखि की उत्तम अनेक परिवर्तन होते-होते और बन्-बन् तथा अनेक वैविध्य का अनुभव कष्टी-कष्टी बहु आज मूर्तत्व में हमारे समक्ष इस रूप में विद्यमान है।

(ब ब वि बा १ पु १७१-१७५)

जैन ज्ञान-भण्डारों की अष्टांगप्रवर्णिका दृष्टि

हैदरों वर्षों से जमहू-जमहू स्थापित बड़े-बड़े ज्ञान-भण्डार में केवल जैन शास्त्र का या अष्टांगप्रवर्णिका का ही संग्रह-रक्षण नहीं हुआ है, बल्कि उसके बाप अनेकविध कीलिक शास्त्रों का अष्टांगप्रवर्णिका दृष्टि से संग्रह-संग्रह हुआ है। क्या वैद्यक क्या ज्योतिष क्या मन्त्र-तन्त्र क्या वहीड क्या धातु द्विक क्या भाषाशास्त्र क्या नम्य नाटक पुण्य अलंकार व वचनान्न और क्या चर्चचर्चन सदनवी महत्त्व के शास्त्र—इन सबों का ज्ञानरक्षा में संग्रह-संग्रह नहीं हुआ है, बल्कि इनके अध्ययन व अध्यापन के बाप कुछ विशिष्ट विद्वानों ने ऐसी प्रतिवामूलक नव दृष्टि की रही है जो अत्यन्त दुर्लभ है और मौलिक विनी जाने कामक है तथा जो विश्वसाहित्य के संग्रह में स्थान पाने योग्य है। ज्ञानभण्डारों में से ऐसे सब मिले हैं जो बीड आदि ज्ञान परंपरा के हैं और आज दुनिया के किसी भाग में नुस्खेबंद में अभी तक उपलब्ध भी नहीं है।

(ब बी वि घ २ पु ५१८-५१९)

पर्युषरा और संवत्सरी

जैन पर्वों का उद्देश्य

जैन पर्व सबसे अलग पड़ते हैं। जैनों का एक भी छोटा या बड़ा पर्व ऐसा नहीं है जो अर्थ या काम की भावना में से अथवा तो भय, लालच और विम्वय की भावना में से उत्पन्न हुआ हो, अथवा उसमें पाँछे में प्रविष्ट किसी भावना का धान्त्र ने समर्थन दिया जाता हो। निमित्त तीर्थकार्य के किसी कल्याणक या अथवा मोटे दूसरा हो, परन्तु उस निमित्त में प्रचलित पय या त्योहारों का उद्देश्य निरर्थक ज्ञान और चारित्र्य की शुद्धि एवं पुष्टि करने का ही रखा गया है। एक दिन के अथवा एक में अधिक दिनों तक चलनेवाले त्योहारों में भी जैन परम्परा में मात्र यही एक उद्देश्य रहा है।

पर्युषण पर्व श्रेष्ठ अष्टाहिका

लम्बे त्योहारों में वान छ अष्टाहिकाएँ (अठ्ठाढ़ियाँ) आती हैं। उनमें भी पर्युषण की गढ़ाई सबसे श्रेष्ठ समझी जाती है, इनका मुख्य कारण तो उसमें आनेवाला सावत्सरिक पर्व है। इन आठों दिन लोग यथा-शक्य घघा-जोगहार कम करने का, ज्ञान-नप बढ़ाने का, ज्ञान, उदारता, आदि गुणों को पोषित का और ऐहिक एवं पारलौकिक कल्याण का प्रयत्न करने हैं। जहाँ देखो वहाँ जैन परम्परा में एक धार्मिक वातावरण, आपाढ़ माम के वादलों की भाँति, घिर आता है। ऐसे वातावरण के कारण इस समय भी इस पर्व के दिनों में नीचे की बातें सदा दृष्टिगोचर होती हैं (१) दौढ़घूप कम करके यथाशक्य निवृत्ति और अवकाश प्राप्त करने का प्रयत्न, (२) खाने-पीने और दूसरे कई भोगों पर कमोद्देश अकुश, (३) शास्त्रश्रवण और आत्मचिन्तन की वृत्ति, (४) तपस्वी, त्यागियों

तथा मासिक बन्धुओं की वार्षिक प्रतिपत्ति—वर्षा (५) जीवों को क्षयवशान देने का प्रयत्न (६) मनमग्नता ब्रह्मर सबके साथ साथी यही साधने की भावना ।

ऐतान्तर के दोनो दिनों में यह अष्टाङ्गिता 'पञ्चम' (५म पन) के नाम से ही प्रसिद्ध है और सामान्यता दोनो में यह अष्टाङ्गिता एक साथ ही पुरु होनी है तथा पूर्ण भी होती है । पञ्च दिवस परम्परा में मल के स्वाद कर दण दिन माने जाते हैं और पञ्चम के स्थान पर उसे 'दण्डसभी कहते हैं । उसका समय भी ऐतान्तर परम्परा की अपेक्षा भिन्न है । ऐतान्तर परम्परा के पञ्चम पूर्ण होने ही दूसरे दिन के दिवसों का समतुल्यी पर्य पूर होता है ।

(४ अ वि भा १ पृ ३३५ ३३७)

इस अष्टाङ्गि में इस जगत्वा महावीर की पुण्यवशा मुने और उनके भर्ष पर विचार करने के लिए पूर्ण अवकाश प्राप्त कर सकते हैं । ममत्वा में अपनी बड़ीर साधना के द्वारा जिन सत्यो का अनुभव किया का उन्होंने स्वय ही जिन सत्यो को समराजीन सामाजिक परिस्थिति को सुधारने की दृष्टि से व्यवहार में रखा का और जोर सत्योसार जीवन जीएँ इन हेतु के जिन सत्यो का समर्थ रूप से प्रमाण दिया का वे सत्य लक्ष्य में तीन हैं

(१) दूसरे के दुःख को अपना दुःख समझकर जीवनम्यवहार चलाना, जिससे जीवन में सुखशीलता और विषमता के हितक सत्यो का प्रवेध न हो ।
(२) अपनी सुखसुविधा का समाज के हित के लिए, पूर्ण समिधान देना जिससे परिणत अन्तर्भव न होकर कोसोपकार में परिणत हो । (३) सत्य वास्तुति और जीवन का अन्तर्निरीक्षण करते रहना जिससे ब्रह्म जगत्वा निर्दोषता के कारण प्रवेध पालेवाके दोषो पर भिन्नरानी रही या सके और आत्म-पुरुषार्थ में म्युक्तता न माने पावे ।

(४ अ वि भा १ पृ ४८२-४८४)

संनवर्षी महत्त्व

वास्तविक पर्य एक महत्त्व है । दूसरे किसी भी पर्य की अपेक्षा यह पर्य है । इसकी महत्ता किस में है यह हमें समझना चाहिये ।

किसी भी व्यक्ति को सच्ची शान्ति का अनुभव करना हो, सुविधा या असुविधा, आपत्ति या सम्पत्ति में स्वस्थता बनाये रखनी हो और व्यक्तित्व को खण्डित न करके उसकी आन्तरिक अवण्डितता सुरक्षित रखनी हो तो उसका एकमात्र और मुख्य उपाय यही है कि वह व्यक्ति अपनी जीवनप्रवृत्ति के प्रत्येक क्षेत्र का सूक्ष्मता से अवलोकन करे। इस आन्तरिक अवलोकन का उद्देश्य यही हो कि कहाँ-कहाँ, किस-किस प्रकार से, किस-किस के साथ छोटी या बड़ी भूल हुई है यह वह देखे। जब कोई मनुष्य मच्चे हृदय में और नम्रतापूर्वक अपनी भूल देख लेता है तब उसे वह भूल, चाहे जितनी छोटी हो तो भी, पहाड़ जैसी बड़ी लगती है और उसे वह सह नहीं सकता। अपनी भूल और कमी का भान मनुष्य को जागृत और विवेकी बनाता है। जागृति और विवेक से मनुष्य को दूसरों के साथ सम्बन्ध कैसे रखना चाहिए और उनको किम तरह बढाना-घटाना चाहिए इसकी सूझ पैदा होती है। इस प्रकार आन्तरिक अवलोकन मनुष्य की चेतना को खण्डित होने से रोकता है। ऐसा नहीं है कि ऐसा अवलोकन केवल त्यागी और साधु-सन्तो के लिए ही आवश्यक हो, वह तो छोटी-बड़ी उम्र के और किसी भी रोजगार और सस्या के मनुष्य के लिए सफलता की दृष्टि में आवश्यक है, क्योंकि वैसा करने से वह मनुष्य अपनी कमियों को दूर करते-करते ऊँचे उठता है और सबके मनो को जीत लेता है। यह सावत्सरिक पर्व के महत्त्व का एक मुख्य किन्तु व्यक्तिगत पक्ष हुआ, परन्तु इस महत्त्व का सामुदायिक दृष्टि से भी विचार करना चाहिए। मैं जानता हूँ वहाँ तक, सामुदायिक दृष्टि से आन्तरिक अवलोकन का महत्त्व जितना इस पर्व को दिया गया है उतना किसी दूसरे पर्व को दूसरे किसी वर्ग ने नहीं दिया। इस पर से समझा जा सकता है कि सामुदायिक दृष्टि से आन्तरिक अवलोकनपूर्वक अपनी-अपनी भूल का स्वीकार करना तथा जिसके प्रति भूल हुई हो उसकी सच्चे दिल से क्षमायाचना करना और उसे भी क्षमा देना सामाजिक स्वास्थ्य के लिए भी कितना महत्त्व का है।

इसीसे जैन-परम्परा में ऐसी प्रथा प्रचलित है कि प्रत्येक गाँव, नगर और शहर का सघ आपस-आपस में क्षमायाचना करते हैं और एक-दूसरे को क्षमा प्रदान करते हैं, इतना ही नहीं, दूसरे स्थानों के सघ के साथ भी वे

बैसा ही व्यवहार करते हैं। सभी ने केवल गृहस्थ ही नहीं बल्कि तपस्वी भी करते हैं। पुत्र्य ही नहीं रिशवा भी जाती हैं। सब बानी केवल एक किन्हीं एक लक्ष्य एक आचार्य या एक उपासक के ही अनुयायी नहीं परन्तु जैन परम्परा के अनुसार प्रत्येक जैन। और, जैनो का केवल जैन परम्परावादी के साथ ही जीवन बिताना पड़ता है ऐसा नहीं है। उनको गृहस्थ के साथ भी पटना ही काम पड़ता है और यदि भूक हो तो वह जैसे आपस-आपस में होती है वैसे गृहस्थ के साथ भी होती है। अतएव भूक-स्वीकार और समा करने-करने की प्रथा का यहूद केवल जैन परम्परा में ही परित्याग नहीं होता परन्तु वास्तव में तो वह यहूद समाजवादी समाज में बहिष्कृत है। वह नहीं तक कि देवी प्रथा का अनुसरण करनेवाला जैन सुस्मातिपूज्य और अपम्य जीवधर्म से भी कायमाचना करता है—कामान मनवा ब्रह्मज्ञान से उनकी कोई भूक हुई हो तो वह क्षमा मांगता है।

वस्तुतः इस प्रथा के पीछे दृष्टि तो गृहस्थी है और वह यह कि जो मनुष्य सुस्मातिपूज्य जीव के प्रति भी जीविक बर्तन के लिए तैयार हो उठे तो सब प्रथम बिस्मय के साथ परमेश्वर हुआ हो बिस्मय के प्रति करुण बैसा हुई हो एक-दूसरे की भावना को जोड़ पहुँची हो उनके साथ समा के-केकर मन स्वच्छ करना चाहिए।

(ब म वि मा १ ५ १५४ १५५)

